

هذا كتاب الهيات
التجريد صاحبه ومالكه
كتبه علي چلبي عفا الله عنه

1

حاشيهء تجريد

٩٦١

هذا كتاب الكسائي
التجريد



بسم الله الرحمن الرحيم

خير ما يوشح به معاقد الكلام • ويحلى به مخانق المحابر والاقلام •
حلي الحمد لله الذي تفرد بالتجريد التام • وتوحد بالتقديس
فوق التمام • وعلق قلائد الاحسان والانعام على اعناق البرية
ونحور الانام • وطوق باطواق الامتنان والاكرام • رقاب متقلدي
قلادة الايمان والاسلام • وابهى ما يزين به حواشي اوراق الايام • و
احسن ما يوشى به اطراف صحايف الشهور والاعوام • نقوش الصلوة
والسلم على اشرف من شرب ماء الغمام • وافضل من قعد على الثرى
وقام • محمد النبي صاحب الركن والمقام • ومبين الحلال والحرام • وعلى
ماحي الظلم والظلام • وحامي الشرايع والاحكام • الامام الهمام • والقرم
القمقام • ضارب الهام من اللهام بالصمصام • وحاد من حاد الله بحد
الحسام • علي بن ابي طالب كاسر الاصنام • المعتلي من الفخار ذروة السنام • صلى
الله عليه • وعلى آله • البررة الكرام • ما شفي غرام وحصل مرام • **اما بعد**

اى على محمد

فان

فان احق ما يسكب فيه العبرات في الخلوات ويطوى له في السبرات الفلوات
واولى ما يثنى فيه معاطف الركب في القعود ويعتمد له على الاكف بالخدود
تحصيل زاد المعاد والاستعداد للسفر الى رب العباد والاصل الاصيل
وملاك الجمل والتفصيل في هذا الباب معرفة الصانع تعالى مسبب الاسباب
وما له من صفات الكمال وسمات الجلال وما صدر عنه في النشأة
الاولى والاخرة من الاقوال والافعال واليه اشير في القرآن المجيد الذي ما
لاحد عنه محيد بالايمان بالله واليوم الاخر وهو السفر الاخرة خير
الذخاير ولقد كنت فيما غبر من عمري ومضى وعبر من دهري وانقضى
ممتطيا غوارب الغربة مقاسيا شدايد الكربة في المراس والدربة
والوصول الى الاربة حتى انخت ركاب الطلب بحلة المطلب و
حططت رحلي في ظل المنى بمنزل سلمى فرأيت شكر واهب المنح و
العطايا وغافر الزلل والخطايا في ان انشر ما طويت عليه صحايف قلبي
وابث ما جمعت في مخازن صدري وانفق ما اتفق لي حصوله من
الكنوز وابوح بما اتيح لي العثور عليه من الاسرار والرموز فجمعت هذه
الحواشي عصمها الله من طعن الذام والواشي والبسه من جلابيب
صونه الغواشي على الهيات كتاب التجريد من مصنفات الامام العلامة
صاحب الطبع السديد والذهن الحديد نصير الملة والدين محمد

الطوسي روّح الله روحه القدوسي وشرحه الجديد للحبر النحرير
الناقد البصير علاء الدين علي القوشجي وهو الذي لا يشق غباره ولا يطار
غرابه ولم يتفق له من الاذكياء غير تعليق بقضاء حق التبيان ماطل فبقي
ذلك المقصد من الكتاب كجيد عاطل وكانت الحواشي الخفرية عليه
كشنف لا يجاوز تعليقه الاذان وهي مع ذلك معلق معلق تنبو عن
الافهام ولا تعلق بالاذهان فاظهرت ما خفي من اسرارها تحت استارها
تحت وفتقت الاكمام عن ازهارها وانوارها ولما تيسرت هذه الامنية
واستتبت تلك البغية في ايام الدولة القاهرة والسلطنة الباهرة
اعني دولة السلطان الاعظم والخاقان الاعدل الاكرم باسط بساط
الامن والامان قالع اساس الكفر والطغيان مروج الملة الحنيفية
في الافاق ومقيم مراسم الشرع على ساق رافع رايات العدل والانصاف
ودافع ايات الجور والاعتساف كاسر رقاب الملوك والجبابرة قاصم
اصلاب الفراعنة والقياصرة مشيد قواعد الملة البيضاء ومحيي معاهد
الشريعة الغراء مستخدم اعاظم السلاطين مستتبع افاخم الخواقين الغالب
على بقاع الارض واهلها والمستولي على رباع الدنيا حزنها وسهلها
فارع الشرف الارفع من قصر الدولة الراسية واشرف غصن نبع من الدولة
العباسية اذا رايته يوم الصباح حسبته ليثا خادرا واذا شاهدته

يوم السماح خلته غيثا ماطرا عداه كالخفافيش حيثما واجهوه انضووا الى
الغيران كما تضوي حين مواجهة الشمس انوار دولة خصومه ومخالفيه
كاضواء المصابيح والشموع اذا قوبلت يوما من اشراق شارق سلطنته
صار كان لم تغن بالامس قهر الاشياء في ايامه على التوحيد وخلع الانداد
حتى كادت تتجافى الكواكب عن التثليث وغلب العفاف والستر في عهده
حتى لا يظهر الزهرة الا متجلببا من الليل بجلباب سوداء لاتهامه بالتانيث
رماحه كسروات على شاطئ الشريعة يستظل بظلالها علماء الفرقة الناجية
وسيوفه بوارق تبرق في غمام القسطل يستمطر بشروقها فضلاء العصابة
الامامية قد اعتلى قدماه هامات الاعالي وقبض يداه على نواصي
المكارم والمعالي اخجل السحاب بكفه الفياض حتى تصاب عرقا و
خوف غزالة الفلك بسيفه القناص حتى ارتعد فرقا وكان الدهر
لشهرته بالخيانة راجفة من سطواته القاضية وقلوب الايام
لتهمتها بالغدر واجفة من عزماته الماضية عزمات ترض منهن رضوى
ويكاد الوليد منها يشيب فلشمس النهار منها وجوب ولقلب الزمان
منها وجيب سرادق عظمته ضربت فوق الافلاك الدائرة ولولاه
لانقطعت عن جيوب درع السماء ازرار النجوم والدراري لضيق
ساحة الهواء والارض وقباب رفعته نصبت على السموات السائرة

والا انخرقت من لبوس الغبراء اعطاف الفيافى واكناف البرارى لقصر
الطول والعرض لو سخط على البحار الطاميات سدّها وان هدّد
الجبال الراسيات هدّها متى ركب جنوده ضاقت ساحة الوجود
على البشر وكلما سار موكبه استتر الشمس والقمر عن البصر اذا اهمّ بجهاد
العدو المخذول فبشرى للنسور والخوامع واذا اهتمّ باحياء دين
الرسول ص فطوبى للصوامع والجوامع انام الانام فى ظل وارف من
بذل المنح والعوارف وصرف عنهم ايدى الحوادث والصوارف باعطاء
التوالد والطوارف فاخضر الثرى فى اطرافه وحواليه من فرط ندى يديه
وتنضر آمال الورى لديه من طول ما رشح جوده عليه جوانب جنابه
بنضرتها تفوق رياض الشباب من سيلان عيون افضاله وحاضرة
حضرته بخضرتها تروق ابصار اولى الالباب من سريان ينابيع فيضه
ونواله هى الخضرة الغناء تهتز نضرة وتزدهى بانواع الربيع المبهج هنالك
لا زند الرجاء لمرتج بكاب ولا باب العطاء بمرتج ناشر جناح العدل
والاحسان ناصر دين الله فى هذا العصر والاوان السلطان بن
السلطان بن السلطان الخاقان بن الخاقان بن الخاقان ابو المظفر ابى
شاه سليمان الموسوى بهادر خان خلّد الله دولته على مفارق الجمهور الحسيني
وابّد بملكه لازمة الامور ما توالت الليالى والدهور وترادفت السنون

والشهور

4

والشهور جعلتها تحفة لحضرته البهية قضاء لاقل من حقوق انعامه
الغاشى للخاص والعام واداء الادنى من ديون احسانه الفاشى فى الانام
فان وقع من مطيفى السرير الاعلى موقع الرضا والقبول فهو نهاية
المأمول وغاية المسئول والله المستعان فى كل حال وعليه التوكل فى
المبدأ والمآل وهو حسبى ونعم الوكيل قال الشارح لا شك فى
وجود موجود اه قيل عليه هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير
المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا واجيب بانه
كما لا شك فى وجود ممكن لا شك فى وجود موجده اذ موجد الموجود
موجود بديهة وعليه مدار جميع البراهين وموجده يحتمل ان يكون
واجبا بلا شبهة وصار الحاصل ان الموجود الغير المشكوك فيه لا
ينحصر فى الموجود البديهى الامكان فان كل ممكن بديهى الامكان
فان موجده ايض بديهى الوجود فالموجود البديهى الوجود كما يصدق
عليه يصدق على موجده ايض فيحتمل ان يكون واجبا وليس المراد ان
الترديد فى وجود موجد الموجود المذكور فى العبارة او فيما هو اعم منهما
لا فى نفسه حتى توجه ان الضمير فى قول الشارح فان كان واجبا راجع الى
الموجود الغير المشكوك فيه لا الى ما هو اعم منه ومن موجده الذى لا اثر له
فيها واما جعل الترديد فى طبيعة الموجود او فى فردها مع قطع النظر

عن خصوصيتها فانما يجدي لو كان الطبيعة المعلومة المحقق بديهة من
حيث تحقق بديهة مشتملة على فرد يحتمل الوجوب والامكان القبح على حاله
ولا يخفى ما في الشق الاول من البعد عن لعبارة وقد قيل في الجواب
ان من الموجودات البديهية الوجود ما هو نظري الامكان كالشمس و
القمر ولهذا استدل الخليل ع بالافول والتغير في هذا المقام واقول
نظرية امكان بعض الموجودات المذكورة مما لا كلام فيه خصوصًا بالنسبة
الى بعض الاشخاص لانها مما لا يختلف باختلاف الاشخاص لكن استدلاله ع
لا يستلزم نظرية امكان الشمس والقمر لانه ع لم يستدل على عدم الوجوب
بل استدل على عدم كون الشمس والقمر صانعًا ومربًا للعالم فاللازم نظرية
سلب الصانعية عنهما لا نظرية الامكان لانه اخصر واوثق واشرف اقول
اما كونه اخصر فلانه يحتاج ح الى اثبات ان الحدوث علة للاحتياج وهذا
على تقدير كونه حقًا من المطالب النظرية بيانه ان من اعتبر الحدوث والامكان
بشرط الحدوث ينفي علية الاحتياج عن الامكان اذ لو زعم ان الامكان علة
مستقلة للاحتياج لم يكن للحدوث مدخل في الاحتياج فينبغي ح اثبات
ان الحدوث البتة علة للاحتياج اما بدونه فلمانع ان يمنع ان كل حادث
يحتاج الى مؤثر محدث لجواز حدوث الحادث بذاته وما قيل من انه موقوف
على اثبات حدوث العالم بخلاف هذا المنهج ففيه بحث لان حدوث موجود ما

كاف

كاف في المط ولا حاجة الى اثبات حدوث العالم اذ حاصل تقرير ادلتهم
على ما زعمه ان العالم حادث ولا بد له من محدث ويجب انتهاؤه الى محدث
غير حادث دفعًا للدور والتسلسل ومن الظاهر انه يكفي في اثبات محدث
غير حادث وجود حادث ما وهو بديهي فتقرير البرهان ح ان لا شك في
وجود حادث ما ولا بد له من محدث فاما ان ينتهي الى محدث غير حادث
او تدور او يتسلسل والاخيران باطلان فتعين الاول فاين الحاجة الى اثبات
حدوث العالم اما كونه اوثق فقد قيل فيه وجوه الاول ان هذا
البرهان لمي لان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على حال اخرى له هو
كون ذات الواجب فردًا له وذات الواجب وان لم يكن معلولا لشيء الا
ان اشتمال الموجود على فرد هو الواجب معلول لحال اخرى له هو اشتماله
على فرد هو الممكن وفساده غني عن البيان الثاني ان الحدوث والحركة
مما يدرك بالحس وهو لا يعتمد عليه كثيرًا وللوهم فيه سلطان عظيم و
اما الوجود فهو من المدركات العقلية بصرافتها لا يشوبها وهم وفيه
ايضًا ان الوجود الذي يدرك بالبديهة هو وجود المحسوسات الذي
يدرك بالحس او وجود ما هو موجده الذي يحكم العقل بوجوده بديهة
وعلى كل حال فللحس مدخل فيه فالوثاقة منتفية في هذا المنهج ايضًا
الثالث ان الوجوب لما كان صفة للوجود وعارضًا له فهو متاخر

عنه فالموجود بما هو موجود وان له فردا في الخارج مقدم على الواجب
بما هو واجب وان له فردا في الخارج وقولهم ان الشيء ما لم يجب لم
يوجد غير مناف له لان المراد منه ان المهية ما لم يتصف في مرتبة
العقل وجودها بصفة وجوب لم يمكن ان يوجد لان اتصاف شيء
في الخارج بصفة الوجوب متقدم على تحققه فيه او في الذهن على
ثبوته فيه وفيه ايض نظر اما اولا فلان المراد منه ان كان تقدم
الموجود المطلق المتناول للذهني والخارجي فيتوجه ان تقدمه عليه
لا ينفع الا اذا كان المدعى يتم بثبوت فرد له وليس كذلك اذ التسلسل في
الوجود المطلق لا يكاد يتم ابطاله لما هو المشهور من جواز التس في الاعتباريات
فلا بد من التمسك بثبوت موجود خارجي اما بديهة او بدليل وان كان
المراد تقدم الموجود الخارجي بما هو موجود خارجي على الوجوب فيرد ان
تقدم الوجود على الوجوب لا يكاد يصح لان الوجوب الذاتي لا يعلل
بعلة اصلا وهذا يجري في الشق الاول ايض فان قلت عدم تعليل
الوجوب الذاتي بعلة غير مستندة الى الذات مسلم واما عدم تعليله
بعلة مستندة الى الذات فلا الا اذا اخذ الوجوب الذاتي بمعنى ما يستند
الى الذات بلا واسطة وليس المأخوذ ههنا كذلك قلت استناد الوجود الى
الذات عبارة عن الوجوب فلا يمكن استناده الى الوجود وانما يمكن استناد صفة

اخرى

اخرى غير هذا الاستناد اليه واما ثانيا فلان الوجوب قد يؤخذ صفة للمهية
وقد يؤخذ صفة للوجود والاول عبارة عن كون المهية مقتضية للوجود
وما يحذو حذوه والثاني عبارة عن كون الوجود مقتضى للمهية وما يجري
مجراه والكلام ههنا في اثبات واجب الوجود لا في اثبات الوجود الواجب
فقوله الوجوب صفة للوجود محل نظر نعم يمكن اثبات الوجود الواجب ايض
فادنى تغيير في البرهان لكن لا ينطبق عليه كلام المص على ان الظاهر من كلام
الح ان هذا المسلك من حيث اخذ الوجود فيه دون الامكان والحدوث
اوثق لانه من حيث سوق البرهان فيه على الوجود دون المهية اوثق وحمله
عليه يستدعي فيه زيادة تعسف فان قلت ذات الواجب تعالى لما كان
عين الوجود فكونه صفة المهية هو كونه صفة الوجود وليس المراد بالوجود
الذي جعل الوجوب صفة له الوجود المطلق حتى يتوجه ان الوجوب صفة
للمهية دون الوجود بل الوجود الخاص الذي هو عين المهية والذات
قلت من البين ان البرهان ههنا انما يقام على كون فرد من الوجود المطلق
فردا للواجب لا على كون الوجود الخاص فردا للواجب وانما يتبين كون الوجود
الخاص فردا للواجب عند اثبات عينية الوجود الواجب وهذا المطلب لا
يشتمل عليه بل هو مطلب آخر ينتقل اليه بعد اثبات المطلب الذي نحن
بصدده على ان كلامه لا يساعده ايض كما لا يخفى على من نظر فيما نقلناه واما

ثالثا فلان القول بان معنى المقدمة المشهورة هو ان المهية ما لم يتصف
في مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد خال عن التحصيل
لانه اما ان يراد به ان المهية ما لم يصدق بوجوب وجودها او لم يتصور
وجوب وجودها لم يمكن ان يوجد فظهر الفساد اذ لا دليل على ذلك ولا هو مما
يناسب مأخذ هذه الكلية حيث فرعوها على امتناع الاولوية الذاتية
والخارجية واظهر دلالته عليه مما ذكرنا تتبع موارد استعمال هذه المقدمة
في كلام القوم واما ان يراد به ان المهية ما لم يتصف به في العقل اتصافا واقعيا
لم يوجد بناء على ان الوجوب من معقولات الثانية فلا يظهر بين المثبت و
المنفي فرق وبه يثبت بطلان ما زعمه الآن يقال الاتصاف الواقعي قسمان
قسم يتقدم على الوجود وقسم يتأخر والمقصود في هذا المسلك اثبات المتصف
بالوجوب اتصافا يكون من قبيل الثاني وذلك شيء عجيب لا يلتفت اليه العقل
اصلا والوجه الصحيح ان كون الحدوث علة للاحتياج غير صحيح وعلى تقدير
التسليم لا يوجد شاهد جلي عليه بخلاف علية الامكان للاحتياج فالمسلك
المأخوذ فيه الحدوث لا يخلو عن رخاوة لكون المقدمة القائلة بان كل
محدث فله محدث غير جلي بخلاف المقدمة القائلة بان كل ممكن فله مؤثر
وهي التي اخذت في المسلك الآخر وقد قيل فيه وجوه اخر لا طائل في الاشتغال
بنقلها وردها ووجه كونه اشرف من جهة النظر الى الوجود من حيث هو وجود

الذي

الذي هو اشرف الجهات وطريقة الطبيعيين قولهم ان المتحرك لا بد له من
محرك غير ذاته فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك ولا بد له من غاية هي اشرف
من ذاته ويجب الانتهاء الى غاية هي اشرف الغايات وربما تشبثوا الحركات
الافلاك وانها ليست بقسرية ولا طبيعية فيجب ان يكون نفسانية فلها
غاية على ما هو المشهور في اثبات العقل ثم ينتقلون منه الى اثبات
الواجب تعالى وكون طريقة المص اوثق واشرف واخصر بالنسبة الى هذه
الطريقة واضح **قوله** لحصول المقص به والاشارة الى قوة هذا الدليل الواضح
الاول مصحح للاكتفاء به والثاني مقتض له ويمكن جعل الاول مقتضيا
بضم كون الاختصار مطلوبا خصوصا في مثل هذا الكتاب **قوله** ويمكن
تقرير هذا الدليل لوجوه اربعة آه **اقول** اما ان ينظر في اثبات الواجب الى
افراد الموجود جميعا وان فردا منها واجب او ليس بواجب او ينظر الى فرد من
افراد الموجود وانه واجب او ممكن فعلى الاول اما ان يجعل اللازم في الشق الثاني
ثبوت الواجب في بطلان الدور والتسلسل دليلا على الملازمة او يجعل اللازم
هو الدور والتسلسل قطعا من غير تعرض لثبوت الواجب وعلى الاول اما
ان يؤخذ ثبوت الواجب من حيث هو مطلوب ومن حيث كونه خلفا المنافاته
المفروض في الشق الثاني فهذه ثلاثة احتمالات الاول كون اللازم هو الدور
او التسلسل وهو الثاني والثاني كونه ثبوت الواجب من حيث هو مطلوب و

هو الاول والثالث كونه ثبوت الواجب من حيث هو خلف محال وهو الثالث
هذا هو الذى يظهر من عبارته حيث جعل التالى نقيضاً للمقدم بصريح
اللفظ في الثالث ولم يراع ذلك فى الاول فتامل واما على الثانى اعنى
على تقدير الكلام بالنظر الى فرد من افراد الموجود فلا يتصور الخلف فى ثبوت
الواجب فيكون مطلوباً ولا الى لزام الدور والتسلسل قطعاً بل على سبيل
الترديد والاحتمال وهو ما قرره الشارح واما كلام المص فمن الظاهر انه
جعل اللازم ثبوت الواجب لا الدور والتسلسل فلم يحتمل الثانى واما انه
لا يحتمل الاول فلا وجه له اذ لم يعلم من كلام المص انه اعتبر استلزام الواجب
من حيث كونه مطلوباً او خلفاً الا ان يق انه جعل الشق الثانى امكان
الافراد لا نفى الوجوب وكلام المص صريح فى الثانى او انه نقل الكلام فى مؤثر
الكل دون مؤثر واحد وهو مناط الفرق بين الاول والثالث لا ما ذكر
سابقاً وفيه تعسف وحواله للفرق على ما لا دليل عليه فى العبارة ومن
البراهين التى ظهرت لى فى هذا المط آه ترد عليه ان عدم تحقق الواجب
يستلزم توقف موجود على ايجاد سابق عليه وكل ايجاد على موجود سابق
عليه فكل موجود مسبوق بايجاد وذلك الايجاد مسبوق بموجود اخر وهذا
هو التسلسل لا الدور واجيب عنه بان الكلام فى طبيعة الايجاد والوجود
وطبيعة الايجاد لكونها طبيعة مايلية يستدعى محلا موجوداً ولان الشئ

ناعتة

بالمعرم

ما لم يوجد لم يوجد يتوقف تحققها على تحقق طبيعة الوجود وتحقق
طبيعة الوجود على تقدير انحصار الموجود فى الممكن يتوقف على تحقق
طبيعة الايجاد وكون الطبيعة فى ضمن فرد متقدمة على نفسها فى ضمن
فرد آخر انما يصح فى الاعداد لا فى الايجاد فان الطبيعة يجوز ان يكون
فى ضمن فرد معدة لحصولها فى ضمن فرد آخر فان ايجاد الطبيعة هو جعلها
واقعة فى متن الاعيان فاذا وقعت هى فى الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها
واقعة مرة اخرى والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان يكون
متقدمة ومتاخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون متقدمة و
متاخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية ابهامية بحسب الحصول
فى ضمن افرادها الواقعة فى اجزاء الزمان وليست ابهامية بحسب وقوعها
فى الدهر بخلاف الوحدة الجنسية فانها ابهامية بحسب وقوعها فى الدهر
والنوعية متحصلة فى حد ذاتها وفى ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها
علة لبعض يلزم الدور والتشكيك فى الذاتى ايض ولا يلزم شئ من ذلك
فى الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بكون العقول بعضها علة لبعض
مع وقوعها تحت جنس الجوهر وحكمهم بامتناع التشكيك فى الذاتيات
والاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشى سيصرح بان هذه
الوجوه كلها مبنية على مقدمة هى ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث

هی مجموع فی حکم موجود واحد فی الاحتیاج الی العلة وعلی هذا یکون
المراد بموجود ما مجموع الموجودات من حیث هو مجموع فتوقفه علی الایجاد
المتوقف علی الموجود یستلزم الدور بلا خفاء انتهی **اقول** فیه تامل اما
اولا فلان العبارة یبعد حمله علی الطبیعة بل ظاهرة الفرد المنتشر حیث
قال تحقق موجود ما یتوقف علی ایجاد و لم یقل تحقق طبیعة الموجود یتوقف
علی تحقق طبیعة الایجاد واما ثانیا فلان الفرق بین الطبیعة النوعیة
والجنسیة علی الوجه المذکور امر خیالی شعری لا یرجع الی محصل معنوی
لان النوع والجنس متساویان فی ان لهما افرادا متعددة یتعدد وجود
الطبیعتین بحسب تعددها ویمکن تعددها بحسب تعدد اجزاء الزمان
وفی الزمان الواحد ولا امتناع فی علیة فرد منه لفرد آخر اصلا ولا یلزم
منه دور واما ثالثا فلان هذا انما یتم لو کان الوجود والایجاد
طبیعتین نوعیتین واثبات ذلک دونه خرط القتاد بل باطل ظاهر الفساد
واما رابعا فلان التشکیک فی الذاتی انما یلزم لو لزم من الطبیعة فی ضمن
فرد للطبیعة فی فرد آخر علیه صدق الطبیعة علی فرد وتقدمه علی
صدقها علی فرد آخر وهو مم ولو لزم ذلک کان فی الجنس ایض کک ولا فرق
بین کون المشکک ذاتا او ذاتیا واما خامسا فلان التشکیک لو کان لازما
فی الایجاد کان لازما علی تقدیر الاعداد ایض ودعوی الفرق بان ایجاد فرد

علیة

ضمن

من النوع

9

من النوع لفرد آخر مستلزم لتقدم صدقه علی احدهما علی صدقه علی الآخر
دون اعداده تحکم بارد واما سادسا فلانه یمکن النقض علی هذا بما
اذا اوجد الواجب او الواجب فرد من الموجود علیه موجدة لموجود آخر
فیلزم تقدم الشیء علی نفسه والجواب بان الموجد غیر الموجد اوان
الموجود لیس طبیعة نوعیة مشترک واما سابعا فلان ارادة مجموع
الموجودات من حیث هو مجموع من موجود ما مما لا یرتکبه احد من
المحصلین وما الوجه فی العدول عن العبارة الواضحة الی هذا التعبیر
الذی لم یعهد اصلا ومع ذلک دعوی لزوم الدور من توقف مجموع
الموجودات علی الموجود بلا خفاء غریب ولو صح هذا کان الدور حقا
واقعا فی الواقع لتوقف الکل علی جزئه ولعله لا یری للجزء تقدما
علی الکل ویمکن ان یوجه الدلیل بعد بنائه علی المقدمة المذکورة بان
مجموع الممکنات لا بد له من علة خارجة یتوقف علیها کل واحد منها
فلما کانت تلک العلة الخارجة من جملة الممکنات کانت موقوفة علی
نفسها فان قلت لا لازم ان یکون للممکنات علة خارجة یسد جمیع انحاء
عدم الجملة المعلولة اما بنفسه او بجزئه لان یکون الشق الاول
متعینا فمن الجائز ان یکون السلسلة المعلولة مستندة الی علة خارجة
وتلک العلة الخارجة الی جزئه وهکذا فکون العلة الخارجة جزء

من السلسلة لا يستلزم ان يستند الى نفسه ومن ههنا ظهر ان الشبهة
المشهورة بشبهة ما فوق المعلول الاجزائية على هذا التقرير ايض قلت
يمكن ان يق العلة التي يمتنع جميع انحاء عدم المعلوم به لا يكون علة للاوساط
مع وجوب ان يكون علة لبعض الاجزاء لامتناع علية الشئ للكل
مع عدم عليته للبعض وامتناع توارد العلل المستقلة فيجب ان يكون
علة للطرف فيتوقف جميع آحاد السلسلة عليها نفسها فيتوقف هي
نفسها عليها لكونها من جملة الآحاد نعم على هذا التقرير لا ينطبق على
كلام المحشي وفيه استدراك عظيم لا يقصر في الفساد عما اورد عليه
اولا من الايراد ومن ههنا ظهر ان التوجيه المذكور اولا بعيد من
الصواب لعدم مدخلية المقدمة الموعودة فيه اصلا مع ان
المستدل صرح بان له دخلا في جميع البراهين قال ومنها ان ليس
للموجود المط من حيث هو موجود مبدا قد يق ان الموجود بما هو موجود
لو احتاج الى علة لاحتاج ذلك الامر ايض الى نفسه ولزم تقدم الشئ على
نفسه وفيه بحث لان الاحتياج الى المبدا الشخصي الواحد كما انه منفي
عن الموجود بما هو موجود كذلك لم يثبت للممكن بما هو ممكن اذ لم يثبت انه
واجب للممكن ان يحتاج الى مبداء معين شخصي لا ان يق على منوال ما
سبق ان الممكن يجب ان يكون له مبدا شخصي يستند كل واحد اليه

يكون منتهى المسلسلة ولا يتميز هذا الدليل عن الدليل الاول بكثير
وقد بناه بعضهم على بطلان الدور في الطبيعة على ما سبق وهو ايض
لا يفارق الاول على التقرير المشهور فيه بما يعتد به ولا يكون للمقدمة
الموعودة مدخل فيه والعبارة الثانية فيه ايض ينبغي ان يحمل على
مثله بان يكون المراد من المبدا بالذات ما يكون مبدا الكل واحد
من آحاده وذلك لازم في الممكنات لما ذكرنا فان قلت لا يلزم
في الممكنات ان يكون له مبدا يكون لكل واحد من آحاده لجواز ان
يكون خارج السلسلة التي يكون ذلك المبدا مبدا لكل واحد منها ممكنات
متعددة متسلسلة ينتهي الى مبدا اخر نعم يلزم ان يكون لكل سلسلة منها مبدا
يكون علة لكل واحد من احاده ولا استحالة لو كان مثله في الموجودات مطلقا
قلت السلاسل المذكورة يجب ان يستند بعضه الى بعض حتى لا يخلو السلسلة
عن العلة الخارجة ولولا وجوب استناد السلسلة الى سلسلة اخرى لم يلزم
ما ذكرته وفيه نظر فتامل قال وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو
مجموع يمتنع ان يصير لا شيئا محضا آه يمكن ان يكون مبناه على ان الشئ ما لم
يجب لم يوجد فالموجود حين وجوده يمتنع ان يصير لا شيئا محضا اذ لولا امتناعه
لكان وقوع طرف وجوده دون عدمه ترجيحا بلا مرجح وعلى هذا يتم البرهان
وجعل هنا عبارة اخرى عن الدليل الاول لا يخفى ما فيه من التعسف قال ولا

في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة اه الفرق بين هذه
العبارة والعبارة السابقة ان الجزء والكل لما كانا ممكنين امكن
انعدامهما معا بمعونة المقدمة الممهدة فيجب ان يكون هناك امر
خارج ليمتنع وهو المأخوذ في الاول ونقول في الثانية ان جزء الممكنات
الصرفة لو كان علة لها بالذات وعلى الاطلاق لزم ان يكون علة لنفسه
لانه معنى العلة بالذات واما ان العلة بالذات بهذا المعنى لا بد
منه في الممكنات فوجهه ان الممكنات الصرفة لما امكن انعدامه
بالاسر لزم ان يكون له علة يكون علة لكل واحد من آحاده بالتقريب
السابق لكن الاستدلال فيه اذ الظاهر ان اثبات كون العلة علة لكل واحد
من آحاده انما يكون بعد اثبات الخارج وبطلان علية الجزء بتقريب
ما مر من ان الجزء لا ينطرق العدم الى الممكنات فالثاني بالاول
دور او استدلال قبيح وقد اورد على المقدمة الممهدة اولا ان ذلك
جار في الحوادث المتعاقبة لان القديم ليس علة لشيء منها فلو انتفى
باسره لم يلزم محذور لان عدم كل منها بشرط حدوث الحادث السابق
مح واما انتفاء السوابق واللواحق معا فلا محذور فيه كما يتوقف في اثبات
الواجب ان انتفاء كل ممكن بشرط وجود علته مح واما انتفاء العلل والمعلولات
معا فلا استحالة فيه وثانيا ان العدم الازلي انتفاؤه اذ الا ممكن غير

هذا الايراد مبني على ان الحكماء استدلوا على اثبات الواجب بهذه المقدمة ايضا كالمتكلمين وكذا جماعة من المتكلمين القائلين بالتسلسل التعاقبي منه رحمه

مستحيل

مستحيل فيجب ان لا يتحقق الا باستحالة وجود الممكن وانسداد جميع
انحائه وليس ينسد ذلك الا بوجوب العدم الذي ليس ينتهي اليه الاعدام
بالذات والا فانقلاب الاعدام الازلية المتسلسلة الى الوجودات معا
ممكن وان لم يمكن انقلاب اللاحق مع عدم انقلاب السابق واجيب عن
الاول بان انتفاء جميع الحوادث في قوة انتفاء النوع الذي هو قديم
وانتفاؤه مستلزم لانتفاء الواجب لاستناده الى الواجب اما ابتداء
او بواسطة قديمة ولهذا قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه وايضا انتفاء
جميع الحوادث مستلزم لانتفاء الحركة السرمدية المستلزمة لانتفاء
الزمان وهو مح اصلا وعن الثاني بان انقلاب الاعدام الازلية
الى الوجود في الازل مح لان استبدال الاعدام المتناهية الازلية بالوجود
بعضها دون بعض مح لان المستبدل اما من الاوساط او من الاواخر
وعلى الثاني يلزم التخلف وعلى الاول يزيد بقاء الجمع بعد العلة وبعده
اخرى يلزم التخلف من وجهين فوجب ان يكون المستبدل اعداما غير
متناهية فيلزم اجتماع الوجودات الغير المتناهية المترتبة وهو مح
بالتطبيق والتضايف واقول يرد على الاول اولا ان الطبيعة النوعية
اما ان يكون علة تامة او متممة للعلة التامة بشيء من الاحاد او لا
يكون فعلى الاول يلزم القدم وعلى الثاني لا استحالة في عدم تحقق شيء

[illegible]

[illegible]

من الحوادث اذ لا استحالة في عدم الممكن الا مع وجود علته التامة
وهو مأخوذ في الدليل و لا نقول لا نم ان عدم جميع الممكنات بالاسر
علتها ومعلولها ممكن ولعل عدمها معا يستلزم محالا من المحالات
لا نعلم خصوصيتها وان لم يلزم خصوص التخلف اذ المفروض ان المح غير
غير منحصر في التخلف وثانيا ان القديم ايض يجوز استناده بشرط عدم
ازلي يمكن زواله والوجه ان احتمال استناده بلا شرط كاف في المقام
لان المقام يقتضي المنع لا الاستدلال ان اللازم ح عدم الزمان عن
الرأس لا عدمه بعد وجوده والمح هو الثاني دون الاول وايض هذا
يحل بحصر المح في التخلف كما سبق والحاصل ان هذا المحال مثلا يصلح كاشفا
عن الوجوب لا سببا في الوجوب وانما السبب في الوجوب هو التخلف عن العلة
التامة ويمكن الجواب عن الاول بان الكافي في وقوع الشيء هو انسداد
انحاء عدمه وهو يحصل باحد امرين اما بان يكون العدم تخلفا للمعلول
عن العلة التامة او بان يكون تخلفا لطبيعته الموجود في ضمنه عن
علته التامة وعدم الحادث عدمان عدم مع حدوث السابق عليه
وعدم مع عدمه والاول يستلزم الاول والثاني الثاني فالمح منحصر في
التخلف على احد الوجهين فان قلت يجري مثله في صورة عدم الواجب
بان يكون الطبيعة المشتركة بين الممكنات واجبة يستحيل عدمها و

كل

وكل فرد من الممكنات فعدم كل شخص مع وجود السابق مستلزم للتخلف
وعدمه مع عدمه مستلزم لعدم الواجب قلت هذا قول بثبوت الواجب
وكونه امرا كليا وهو غير مناف لاصل المط الذي هو ثبوت الواجب نعم
ينافي الصفات المذكورة له حتى ينفى بدليل آخر كان يق لا بد ان يكون
هذه الطبيعة موجدة لسلسلة الافراد وان لم يكن علة تامة لشيء من
آحادها وموجد مثلها لا يمكن ان يكون امرا كليا لضعفه في التحصيل
بالنسبة اليها او لان الطبيعة المتحدة مع الشيء لا يعقل ايجادها له الى
غير ذلك من الوجوه فتامل فيه والصواب في الجواب ان يق العلة الموجبة
لا ينحصر في العلة التامة فان العلة الاولى مثلا علة موجبة للمعلول
الثالث والرابع وليست علة تامة له وههنا نقول يكون القديم علة تامة
موجبة لكل واحد من الحوادث وان لم يكن علة تامة له والتخلف عن العلة
الموجبة مح ولا يلزم مثله على تقدير عدم الواجب وانت بما قررنا في الايراد
على الجواب الاول خبير بما في الجواب عن الثاني من كونه مح غير التخلف وهو لا
يكفي فيما نحن فيه الا ان يق يكون القديم علة تامة لها ونحدثه ان الواجب
ليس علة تامة لشيء منها وكذا معلولاته القديمة الموجودة لكون العدمات
بعضها دخيلا وعلة لبعض و ايض لو كان القديم الموجود علة لشيء منها لم
يتصور زواله مع بقاء ذلك القديم ولو قيل بان القديم علة تامة لكل واحد

من العدمات بضميمة الاعدام السابقة عليه لم ينفع فيما نحن فيه لكونه
جائز الزوال فلا يؤثر امتناع تخلفه في امتناع زوال تلك العدمات واستبدالها
بالوجودات وكان الغرض من كون القديم علة تامة لها تحصيل امتناع
زوالها واستبدالها بالوجودات ويمكن ان يتكلم على نحو ما ذكرنا ان الواجب تم
ممتنع بالذات علة موجبة لكل واحد من تلك الاعدام وليس علة تامة
لكن التخلف عن العلة الموجبة ليس بمحال انما المحال التخلف عن العلة التامة
كما قلنا في القديم بالنسبة الى الحوادث فانه علة موجبة لآحادها مع زوالها
بدون زوال العلة الموجبة والعلة التامة لكل واحد من تلك الاعدام
هي العلة الموجبة مع الاعدام السابقة عليه وهي تزول بقي ههنا شئ
وهو ان علاقة العلية للعدم انما يكون لعدم شئ لوجود علاقة العلية
مع الوجود المقابل لذلك العدم او بالعكس والوجود الذي له علاقة
العلية بالنسبة الى وجودات الحوادث منحصر في وجود الحادث والقديم
كذا الاعدام التي لها دخل في وجود الحوادث منحصرة في القسمين اما عدم
الحوادث فلا يصح ان يكون علة سادة لتبدل الاعدام الازلية بالوجودات
على ما عرفت واما عدم القديم فلعدم تحققه اصلا واما الوجود الحادث
فلانه يلزم ان يكون علة لعدمه لان عدمه ايضا داخل في اعدام
الحوادث التي كان الكلام فيها وايضا يلزم ان يكون الحادث علة للقديم

واما الوجود القديم فلان علاقة العلية بالنسبة الى وجودات الحوادث
فكيف يمكن له علاقة العلية بالنسبة الى اعدامها او يتحقق له علاقة الايجاب
بالنسبة الى وجودات الحوادث فلا يجوز ان يكون له علاقة الايجاب
بالنسبة الى اعدامها وان جوزنا ان يكون لشئ علاقة العلية المطلقة
بالنسبة الى النقيضين وايضا لعدم ذلك الوجود علاقة علية موجبة
بالنسبة الى كل واحد من تلك الاعدام لكونه عدم العلة فيلزم على تقدير
علية وجوده بالنسبة اليها ان يكون للنقيضين علاقة علية بالنسبة
الى الشئ الواحد وهو ايضا باطل على ما ادعى الضرورة بعضهم فيه والجواب
اما بان يمنع المقدمة القائلة بان الشئ الواحد لا يكون له علاقة
الايجاب بالنسبة الى النقيضين خصوصا على القول بالاختيار ومنع
امتناع تحقق العلاقة لكل من النقيضين بالنسبة الى الشئ الواحد او يتحقق
علة تلك الاعدام عدم علة وجودها في وقت تلك الاعدام ولا يبعد
القول بامتناع وجود تلك العلل مطلقا في وقت تلك الاعدام وتفصيل
ذلك ان علة وجودها في الازل هو ارادة القديم له بلا حركة ولا مدة
مثلا او كونه غير متعلق الوجود بالحركة وتوابعها وكلاهما ممتنعان فان
المتوقف على الحركة وتدرج المادة في المدة او ما الاصلح له ان يكون
كذلك محال ان لا يكون كذلك او يريد الحكيم خلافه فان قلت ننقل الكلام

الى الحركة وتدرج المادة فانه غير موقوف على نفسه قلت كل قطعة
من الحركة موقوف بالذات على الحركة والتدرج واما التوسط او الطبيعة
المشتركة فهما غير معد ومبين اصلا فلا اشكال فيهما فعلة الطبيعة
هو القديم وعلة كل قطعة هو القطعات السابقة وعلة كون كل منها
ازليا ان يكون غير متوقف على تلك القطعات السابقة بل قابلا
لفيضان الوجود عليه على سبيل الابداع او وجود تلك القطعات
السابقة ازلا وكلاهما مح فالعدم السابق لتبدل تلك الاعدام بالوجود
مح عدم المح لا عدم الممكن ولو قيل بعدم امكان ازلية الممكن مطلقا
امكن القول بان علة كل واحد من الاعدام عدم امكان وجوده في الازل
او نقول انما يطلب العلة للممكن وتلك الاعدام واجبة ليست بممكنة
وفي هذا المقام ابحاث لا يليق ايراده بهذا التعليق قال اي بمعنى ان
ليس شيء منهما لازما للذات آه اقول اراد انه لا يمتنع في جميع الاوقات على
رفع الايجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي كيف وعند المص وبعض المعتزلة
يمتنع تخلفه عن ذاته نعم في الوقت الذي اراد ايجاده فيه والنسخ ههنا
مختلفة ففي بعضها لا يوجد كلمة الا بعد قوله ليس وحاصل هذه النسخة
ان معنى الصحة ههنا اي في بيان مذهب المتكلمين وتحرير مرامهم
ليس امكان الصدور واللاصدور بالنظر الى الذات فانه لا يقابل

مذهب الفلاسفة لان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين
احديهما صحة الصدور واللاصدور وارادوا بهما ما هو بالنظر الى الفاعل
من حيث هو فاعل لا من حيث هو مريد والثانية كون الفاعل بحيث
ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل والتلازم بين المعنيين ظاهر فظهر ان
المعنيين لا ينافيان الصحة بالنظر الى الذات لو اخذ في تقرير مذهب
المتكلمين لان الصحة بالنظر الى الذات ايض يرجع الى الصحة بالنظر الى
الذات من حيث هو فاعل فالنزاع لا يبقى الا في قدم العالم فالمناسب
ان يفسر الايجاب بما يرجع اليه وفيه بحثان الاول ان جواز الفعل و
الترك بالنسبة الى الذات لا يكاد يصح على مذهب الفلاسفة ومن يحذو
حذوه لان الفعل ضروري بالنسبة الى الارادة والارادة اما لازمة
للعلم بالنظام الكلي الكامل او هي عينه وهو اما عين الذات او لازم له
ولازم اللازم لازم وعلى تقدير العينية يكون الامر اظهر فيكون الفعل لازما
للذات لا جائزا بالنظر اليه والجواب ان المراد من الجواز في مذهبي الحكماء
والمتكلمين القائلين ببطلان الترجيح من غير مرجح هو سلب الضرورة بالنظر
الى الذات البحت بلا واسطة تتوسط بينهما وبين الفعل لا الجواز بمعنى
سلب اقتضاء الذات اياها مطلقا ولو بواسطة او وسايط ضرورية
فعلى هذا يصح الكلام نعم لو امكن تصحيح معنى الصحة على مذهب المتكلمين

بوجه آخر غير ما يصح على مذهب الفلاسفة امكن التفاوت فى معنى
الصحة وليس كك وبهذا يندفع ما اورد عليه من ان الحكماء يذهبون الى
ان الواجب تعم كما هو واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
فامكان الصدور ان كان بالنظر الى الفعل فيلزم ان يكون كل فاعل مختارا الفاعل فقط لما نقل عنهم وان كان بالنظر الى
لان الفعل مطلقا ممكن الصدور بالنظر الى الفعل ووجه الاندفاع ظاهر
مما قررنا من ان مرادهم بامكان الصدور بالنظر الى الذات عدم وجوبه بلا
واسطة والذى يلزم من كلامهم المنقول وجوبه ولو بواسطة فلا منافاة
بعد اختيار الشق الاول وما قيل من ان مرادهم من كون واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن ان يكون فى ذاته جهة امكانية
بحسب الواقع لانه بجميع الجهات والاعتبارات العقلية التى بمحض تحليل
العقل واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تعم من حيث هى نايب مناب
بعض الصفات ومنشا الآثار معلول ومتاخر عن ذاته من حيث هى نايب
مناب صفة اخرى ومنشا الآثار قال الشيخ فى سابع ثامنة الهيات الشفا
ولا نبالى بان يكون ذاته تعم ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من
حيث هى علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث ذاته ففيه نظر
لان الامكان الذى لزم مما نقله من كلام الحكماء والشيخ هو الامكان بالنظر
الى الفعل لا بالنظر الى الذات وقد ابطله المعترض فاين الجواب عنه ومن البين

ان ما ذكره الشيخ كما يجرى فى الفاعل المختار يجرى فى الفاعل الموجب فان الواجب
الوجود لو كان موجبا ايض كان حاله مع اضافة ما كما ذكره الشيخ سواء بسواء
فكيف يمكن ان يكون معنى الاختيار ومصححا للقدرة ولعمرى انه غريب وليس
معنى كلامهم انه ليس فيه جهة امكانية بحسب نفس الامر بل جهاته واجبة ولو بالعلة
الخارجة من حيث الذات الغير المستندة اليه تعم فان جميع العلل واجبة الجهات
بهذا المعنى بل مرادهم انه واجبة الجهات بالنظر الى ذاته فبقى ان يكون الامكان
بالنظر الى الفعل كما ذكرنا وعلم من استشهاده بكلامهم تامل الثانى ان التلازم
بين المعنيين غير ظاهر فان الصحة كما عرفت هو صحة الفعل بالنظر الى الذات و
المعنى الثانى لا يقتضيه اذ لو لم يصح بالنظر الى الذات صدور الفعل ايض امكن
صدق الشرطية الاولى لجواز استحالة الفعل بالنسبة الى ذات الفاعل وكون
ذلك المح لازما لتحقق المشية المستحيلة بالنظر الى الذات وكك القول فى طرف
الترك وجوابه ان المراد بالمعنى الثانى ليس مجرد لزوم الفعل بالنسبة الى المشية
بل ان الذات لا يابى عن الطرفين وانما يابى عن كل واحد منهما مشية الطرف
الاخر او عدم مشيته فصار الحاصل حصر المانع عن الفعل والترك فى المشية
وعدمها وهو ملازم للصحة بالمعنى الذى حررناه كما يظهر بالتامل بقى
الكلام فى ان المقص وهو عدم كون الصحة فى هذا المقام بمعنى الصحة بالنظر
الى الذات يتم بمجرد العبارة الاولى وقولهم بها واما العبارة الثانية فسواء قيل

يلازم

به ام لا وسواء لازم المعنى الاول اذ لم يكن لازما فلا يتوقف المقص عليه ولعله
انه لم يصدر من الحكماء في هذا المقام عبارة توهم المعنى المقابل للصحة بالنظر
الى الذات ولو بالنقلة الى عن العبارة الاخرى وتجريد النظر اليها او قصد
مجرد تحقيق المقام والاشارة الى بطلان الاوهام العارضة لبعض الانام و
حاصل النسخة الثانية ان الصحة المذكورة في كلام الحكماء ليس الا بالمعنى
المذكور فقوله ههنا اشارة الى كلام الفلاسفة وفيه تكلف او الى المقام
المشترك بين الحكماء والمعتزلة وهو ايض من هذا القبيل ومع ذلك الاستدلال
عليه بنقل ما لا يدل عليه ظاهرا وانما يدل عليه لبيان معناه ودعوى انه
المراد لا يخلو عن سماجة وتقريب المط بعد ذلك يتم بان المتكلمين ايض ظاهر
انهم ارادوا بالصحة في تفسير القدرة هذا المعنى فمعناها متفق عليه بين
الفريقين وفيه انهم لو ارادوا في تفسير القدرة هذا المعنى فالصواب
ان نفسره في هذا الكتاب ايض بهذا المعنى وان لم يكن محلا للنزاع فهذا
اعتراف للنزاع بما يفسد المقص الان يقرر الكلام على هذا الوجه الصحة
في كلام الفلاسفة ليس الا بهذا المعنى فهو ليس محلا للنزاع لان الفلاسفة
قائلون به كالمتكلمين فلا ينبغي حمل كلام المتكلمين اي المذهب المختص بهم
على ما يساويهم بل على غيره قال فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا آه
قيل انما خص المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يوجبون ايجاد الفعل

مع

16

مع ضم الارادة ايض بل يجوزون تخلف الفعل عن الارادة وقوله فالمناسب
في هذا الكتاب آه تخطئة للشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل و
الترك التي مشتركة بين عبارتي الحكماء والمليين وجعل الايجاب
قسما للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين بالايجاب
بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع النظر عن حمل الصحة بمعنى الامكان
الوقوعي والا فيبعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي المستلزم الانفكاك
والايجاب المقابل لهذه الصحة هو بمعنى امتناع الانفكاك فلا تخطئة
ح انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الاشاعرة اتفقوا على عدم جواز
التخلف عن ارادته تع بل اوجبوا تحقق الفعل في حين اراد الواجب تع تحققه
فيه وبعضهم صرح بوجوب تحقق الفعل حين تحقق الارادة وبعضهم جوز
تخلف الفعل عن وقت الارادة واوجب تحققه في الوقت الذي ذكرنا نعم لا
يوجبون تعلق الارادة في نفسه اصلا ويجوزون الترجيح من غير مرجح
كما سيجيء انشاء الله تع وهو الوجه في تخصيص المعتزلة بالذكر لانه اراد الوجوب
الواقعي المطلق بانضمام الارادة لا مجرد الوجوب بشرط الارادة واما ثانيا
فلان حمل الكلام على التخطئة وقطع النظر عما مهد في صدر الحاشية
من تفسير كلام الشارح بما فسره لبعيد غاية البعد ولا ضرورة تلجئنا
اليه بل الاصوب انه تمهيد لما سيجيء من قوله وح لا حاجة في اثبات نفيه

الى التطويل آه وهو الموافق لما سيجئ في كلامه حيث بنى الكلام في مواضع على
ان مراد الشارح هو التفسير الذي اختاره قال ان يفسر الايجاب المذكور
ههنا بامتناع انفكاك آه قيل عليه هذا التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب
ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا وفيه نظر
لان الانفكاك يستعمل عندهم على وجهين احدهما على ان يكون المنفك
ثابتا والمنفك عنه زايلا والثاني عكس ذلك وتوهم انحصار استعماله في
الوجه الثاني من قلة التتبع قال المحقق الدواني في حاشية التجريد لزوم
شئ آخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم
بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل و
قد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين دون الآخر انتهى وقال في
موضع آخر معنى لازم المهية ما لا ينفك المهية في وجودها عن الاتصاف به
سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود او لا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي
ما لا ينفك المهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا في
الخارج او لا واعلم ان مراد المعترض ان هذه العبارة لا يوافق الاستعمالات والمحاورة
وليس عبارة صحيحة مستقيمة على وفق مقتضى الظاهر الا على سبيل القلب لا انه
ليس مناسبا للمقام والمقصود فما قيل من ان مقصود المحشي بذلك جعل الايجاب
صفة لذاته نعم ولو فسر على ما ذكره هذا القائل لكان صفة للعالم لا صفة

له نعم

له نعم الا على سبيل الوصف بحال المتعلق فليس مما يقابل به كلام المعترض
لانه نفى المناسبة باستعمال هذه اللفظ وهو اثبت مناسبة المقام والمرام
ويمكن ان يق غاية ما يلزم مما ذكره انه اخراج الكلام على خلاف مقتضى
الظاهر ولا يصح الا لنكتة وهي نكتة صحيحة يصح لاجلها العدول عن
الظاهر ثم لا يخفى ان المشهور بين المتكلمين ان الفلاسفة قائلون بالايجاب
وان فعل الواجب تعالى من قبيل افعال الطبايع كفعل النار للاحراق والماء
للتبريد وان لم يكن هذا النقل مطابقا للواقع واستدلوا في كتبهم على نفي هذا
المط وردوا بذلك على الحكيم وصار هذا عادة لهم فلو قلنا ان المص والشارح
جريا في الكتاب على العادة المعهودة بين القوم لعدم تعلق الغرض بتحقيق مذهب
الحكيم في ذلك الباب وانما الغرض تصحيح عقايد الاسلام على ان المص لم يتعرض
للفلاسفة اصلا بتحقيق مذهب وانما فعله الشارح لم يكن بذلك البعد
كيف وهو العمدة العظمى والعروة الوثقى عند المسلمين في تصحيح اكثر العقايد و
عليه يبتنى اكثر الاصول وهو مع ذلك في نفسه اعظم الصفات الثبوتية
التي يجب الاعتقاد بها ويعتنى بشانها في هذا المبحث وما اختاره وان كان
مما يبتنى عليه الاصول الاسلامية فليس مما يعتد به بعد اثبات الحدوث
ولا مما يدون في الكتب سيما في هذا الكتاب الذي بذل فيه المجهود في الايجاز
وحذف الزوايد حتى كاد يفضي الى الاخلال على انه لو حمل على ما ذكره اشكل

تطبيق اجوبة الشبه كما تعرض له المص عليه غاية الاشكال على ما سنشير اليه انشاء
الله تعالى قال او على تقدير هذه الاجزاء لقايل ان يعارض المص ويقول آه
اعلم ان لزوم التس انما يبتنى على حدوث شئ ما فى العالم وبطلان الترجيح من غير
مرجح لان الحادث لا يمكن ان يحدث بلا علة اصلا فعليه ان كان حادثا فيلزم نقل الكلام اليه
التس وان كان قديما لم يكن له اختصاص بالوقت المفروض لحدوث الحادث فيلزم
الترجيح من غير مرجح وهو بط وهذا الدليل يمكن اجراؤه على تقديرى الايجاب و
الاختيار بالمعنى الذى اختاره المحشى ولا دخل لخصوص احدهما فيه اذ المقدمات
التى اخذ فى هذا التقرير لا دخل فى شئ منها صدقا وكذبا للشئ من الايجاب
والاختيار فان قلت كون القديم متساوى النسبة الى اوقات الحدوث مذهب
الحكيم واما على مذهب المص ومن يحذو حذوه فليس كذلك على ما سيجى فى الحواشى
فلهذه المقدمة اختصاص بمذهب الحكيم ليس لها هذا الاختصاص بمذهب
المص ومن تبعه قلت غاية ما يلزم من ذلك صدق هذه المقدمة عند الحكيم
دون المص وهو لا يستلزم لزوم التس من الايجاب المفروض بل التس لازم
عليهم بناء على هذه المقدمة سواء قالوا بالايجاب او الاختيار فعلى هذا يصير
الشرطية القايلة لو كان الفاعل موجبا لكان الحادث موقوفا على شرط
حادث ولزم التس اتفاقية ولم ينتج وهل هذا الا كما يق لو كانت الخلافة
بالنص او بالبيعة لزم توقف الحادث على الشرط الحادث والجر بالاخرة الى التس

ولا يخفى شناعة مثله وقد ظهر من ذلك ان هذا الدليل لا يمكن اجراؤه من
قبل المص على الحكيم لا الزاما ولا برهانا فان قلت يمكن ان يق الايجاب بالمعنى
المختار يرجع الى بطلان الترجيح بلا مرجح ويزيد عليه بعدم انفكاك العالم
عن ذاته تعم فله دخل فى صدق بعض المقدمات وهو كاف فى كون
الشرطية لزومية فيصير تقرير الدليل ح هكذا لو كان الواجب تعالى موجبا
لكان الترجيح بلا مرجح باطلا ولو كان ذلك باطلا لكان الحادث موقوفا
على شرط حادث وح يلزم التس والشرطية الاولى مبنية على ما ذكرنا والثانية
اللزومية قلت معنى الايجاب على ما عرفت يرجع الى امتناع انفكاك ذاته تعالى
عن العالم وهو يتصور مع جواز الترجيح من غير مرجح لان جواز الترجيح من غير
مرجح لا ينافى كون شئ من الممكنات لازما له تعالى الا بطريق تاثير القدرة و
الارادة او كون ذلك الترجيح ممتنعا فى الفعل المطلق نظير الاول ما قالته
الاشاعرة من قدم الصفات الزايدة على ذاته تعم واستناده اليه بطريق
الايجاب مع تجويزهم الترجيح من غير مرجح ويمكن ان يسلك هذا فى المقدمة
الاخرى بان يق معنى الايجاب هو امتناع انفكاك ذاته تعم عن وجود العالم و الطريق
هو مشتمل على استواء نسبة القديم الى اوقات الحدوث مع شئ زايد عليه
فله دخل فى صدق بعض المقدمات فيصير تقرير الدليل هكذا لو كان
الفاعل موجبا لكان متساوى النسبة الى اوقات الحدوث ولو كان الامر

كك لزم توقف الحادث على شرط حادث والمقدمة الاولى بديهية والثانية
وفاقية بين المتخاصمين فيتم الدليل برهانا والجواب ايض على النهج الذى عرفت
بان يق كون الايجاب مستلزما التساوى نسبة القديم الى اوقات الحدوث
مم لجواز ان يتصور للقديم نسب خاصة الى اوقات الحدوث لكن لزوم
الفعل المط لذاته تعالى يمكن ان يكون لا بطريق الارادة بل بطريق استناد الصفات
الزايدة عند الاشاعرة اليه تع ويمكن ان يكون من باب المصلحة مع احتمال
ان يتصور المصلحة فى بعض اوقات الحدوث ويمكن ان يق فى الطريق الاول
ان امتناع انفكاك ذاته تع عن العالم يستلزم احد امرين اما استناد الفعل
المط اليه بطريق الايجاب او بطلان الترجيح من غير مرجح اذ لو استند الفعل
المط اليه بالقدرة والارادة وامكن فى نفس الامر ترجيح احد الطرفين المتساويين
من غير مرجح اما كليا او فى هذه المادة المخصوصة اعنى الفعل المطلق لم
يمتنع الانفكاك الفعل المط عنه تع اصلا وعلى اى تقدير يحتاج الحادث
الذى هو الفعل المط الى شرط حادث وننقل الكلام اليه فيتسلسل وفى الطريق
الثانى ان الايجاب يستلزم اما لزوم استناد الفعل المط اليه لا بطريق الارادة
بل من باب فعال الطبايع واما ان يكون الاصلح فى الحكمة كون العالم
ازليا او عدم كون المصلحة مختصة بوقت او عدم كونها مختصة ولو كانت
مختصة وعلى التقادير يلزم تساوى نسب القديم الى اوقات الحدوث لانه

لولم

لو لم يكن شئ منها بل كان الواجب تع مريدا عالما بمصلحة مختصة وامكن
كون مثلها مخصصا للحدوث بوقته لم يمتنع الانفكاك هذا والحق ان امتناع
انفكاك العالم عن ذاته تع لا يستلزم شيئا من ذلك فان امتناع الانفكاك
يمكن ان يكون لا من جهة لزوم الترجيح من غير مرجح وبطلانه بل من جهة
اخرى هى ان حدوث الفعل المط يستلزم اجتماع عدم الزمان وحدوثه
والقول بالامتناع على هذا الوجه يجامع القول بجواز الترجيح بلا مرجح وترجيح
بعض الازمنة باعتبار المصلحة فتامل ولو لم يعتبر فى الايجاب امتناع
انفكاك العالم عن ذاته تع واقتصر على عدم الانفكاك كان الامر اهون
وبهذا التقرير اندفع ما قيل من ان للمص ان يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح
على تقدير حدوث العالم لجواز كون المرجح هو العلم بالمصلحة بخلاف
الحكيم اذ ليس لهذا المنع لغرض الايجاب فى الفاعل وقد عرفت اندفاعه
مفصلا وقيل فى دفعه ان علم الفاعل بالاصلح لو امكن ان يكون مرجحا
على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير ايجابه ايضا وقد عرفت ان الايجاب
الذى يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة الا ان الحكيم لما لم
يقل بالحدوث لم يكن ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون هنا مذ
للمانع والحاصل انه لا فرق فى ورود المنع بين ان يكون الفاعل مختارا او
بين ان يكون موجبا بالمعنى المختار كما لا يخفى وايض لو صح ما قاله لكان اجما

هذا الدليل من قبل المص الزاميا على الحكماء وهو ليس بصحيح لابتنائه على
امتناع التسلسل التعاقبي وهو ليس بمسلم عندهم انتهى **اقول** فيه بحث اما
اولا فلان كلام القايل لو كان في اجراء الاستدلال الالزامي فلا يصح
ايراده الاول لان القول بعدم توقف الحادث على الشرط الحادث ليس
مذهبا لهم فكيف يمكن لهم التشبث بذلك في جواب الدليل الالزامي وما
ذكره من ان المانع لا مذهب له قائما هو في جواب الدليل البرهاني كما
هو الظ والمشهور نعم لو قيل بانه وان كان مسلما عندهم الا انه غير لازم للايجاب
فيكون الملازمة اتفاقية لا لزومية ولا ينفع كون التوقف المذكور مسلما
لكان موجها ولو قيل بان مراده ايض منع هذه الملازمة فلا وجه لبنائه على
ان المانع لا مذهب له واما ثانيا فلان الدليل الالزامي لا يجب ان
يكون مقدماته باسرها مسلمة بل يكفي كون واحدة منها مسلمة على ما
هو المشهور من ان الدليل عند تركبه من المواد المختلفة يلتحق بالادون
واما ثالثا فلان قوله لو صح ما قاله اه ظاهر البطلان لان صريح الكلام
دال على ان هذا التوقف لازم من فرض الايجاب الذي هو نقيض المدعى
والبناء على نقيض المدعى في اثبات المدعى لا يوجب كون الدليل الزاميا
وقد توهمه بعض الناظرين من قوله ولا لازما لفرض الايجاب وسيجيء البينة
على فساده **قال** لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح اه ان لم يتوقف لتام

على

20

على شرط حادث فبدل قول المستدل حيث قال في الاستدلال لزم
التخلف عن الموجب التام قال المعارض لزم الترجيح بلا مرجح وذلك
مح عند المص دون الاشعرية ولذلك امكن المعارضة مع المص لو
استدل بهذا الدليل دون الاشعرية كذا قيل وظاهره ان ذلك تبديل مقدمة
من مقدمات الدليل بمقدمة اخرى صادقة وانما يتم لو كان المراد من
الموجب التام الفاعل بلا ارادة واختيار من الفاعل وليس كذلك بل المراد منه
على زعم المحشي رحمه هو الفاعل بارادة واختيار لا ينفك الفعل عنه او كان
بطلان هذا الشق مبنيا على ان الموجب التام معناه ما لا يتخلف الفعل عنه
فالتخلف ينافيه وعلى هذا تكون المفسدة متناولة للشقين فقوله لئلا
يلزم التخلف عن الموجب التام باطل وعلى التقديرين لا يتصور المعارضة
بالقلب فان شيئا من المفسدتين لا يجري في مذهب المص والمنع الذي
يتوجه على المعارضة من جانب المص لا يكون مشتركا والصواب الذي لا
محيد عنه انه تحقيق للمقدمة المأخوذة واظهار لحقيقة المفسدة التي
رتبت فيها على ذلك الشق فليتامل **قال** لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
اه الظاهر ان المقص من الترديد مجرد التفنن او ان الموجب التام في الدليل
ان اريد به العلة التامة مطلقا فيقتصر عليه وان اريد الموجب بالمعنى
المتنازع فيه اعني ما لا ينفك الفعل عنه فبدله بعبارة اخرى صحيحة لان

الموجب التام بهذا المعنى لا يصح ارادته على فرض الحدوث او ان الترديد
بين الموجب التام بالمعنى الاخص وبين العلة التامة على تقدير الحدوث
وذكر الشق الثاني واجب والشق الاول وان كان ظاهر البطلان ذكره
استظهارا كما ان المستدل احتمل الحدوث وابطله بالدليل على تقدير
الايجاب وان كان ظاهر الفساد ويحتمل ان يكون المراد ان الفاعل ان كان
علة تامة لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن علة تامة
والمفروض عدم حدوث شرط اخر لزم تخلف العلة التامة عن المعلول
اى ان يوجد المعلول بدون العلة التامة فالفرق بين الشقين لا يدور
على التفاوت بين الموجب والعلة بل على دخول كلمة عن على العلة او المعلول
ولهذا ادخل كلمة عن في الاول على الموجب ولم ندخله في الثاني على العلة بل
ادخله على المعلول واما الفرق بان المراد في الاول الموجب المقابل للمختار
وفي الثاني ما يتناول المختار وهذا اشارة الى ورود الاشكال في الصور بين
ففيه ان الموجب المذكور في الدليل المختار او ليس بالمعنى المقابل للمختار
بل بمعنى ما يمتنع الانفكاك عنه والعلة التامة ايضا يتناول المختار والموجب
فتحصيل التقابل بين الامرين بالاختيار والايجاب لا وجه له ثم لا يخفى ان ما
ذكره في حيز الترقي لا فرق بينه وبين سابقه الا انما لا يعتد بشانه وهو
ان الاول معارضة في المدعى والثاني في المقدمة قال غير مسلم عند المص

واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين حتى يتم الدليل برهانا ولا لازما
لفرض الايجاب المذكور حتى يتم الزاما والدليل منحصر في القسمين فكيف
يصح استعماله في مطلوبهم وليس بداخل في احد القسمين كذا قيل وفيه نظر
اما اولا فلان اجراء الدليل برهانا على التقدير الاول غير صحيح كما اومانا
اليه وسيتضح مما سيجيء واما ثانيا فلان المقدمة المذكورة لو كانت لازمة
للايجاب بالمعنى المذكور تم الدليل برهانا وتقريره هكذا لو كان تاثيره
تعالى في العالم بالايجاب صدقت المقدمة المذكورة وكلما صدقت
لزم الشق اما الشرطية الاولى فبالفرض واما الثانية فلان العالم حادث
فيقتضي المقدم توقفه على الشرط الحادث وهكذا فيلزم التالي لكن وما طا
ولا يصح اللن اما الان توقف الحادث على شرط حادث ثم اما ان يوخذ على انه
مقدمة صادقة عندهم ومسلمة لديهم او على انه لازم لفرض الايجاب فعلى
الاول لا مدخل لفرض لزومه للايجاب في اتمام الدليل وعلى الثاني لا
يكون استعماله على سبيل الوضع والتسليم الا ان يوخذ مسلمة ويجعل
لزومه لفرض الايجاب دليلا على كونه مسلما عندهم ولهم ان ينكروه
حتى يثبت اللزوم وبعد ثبوته يصير الشرطية برهانية وان امكن تصحيح
الالزام ايضا بان يفرض انهم بعد ثبوت اللزوم اعترفوا به وسلموه كما يحتمل
ان يرجعوا عن اللزوم فرجع الامر اخرا الى احتمال التسليم وهو ممكن مع عدم

اللزوم ايض هذا وقيل ههنا قسم آخر ترك المحقق ذكره وهو ان يكون مسلما
عند الخصم بل هو اولى بالتعرض له وعدم التغافل عنه اذ ح يتم الدليل
الزاما **اقول** في تمام الدليل الزاما ح نظر لان المقدمة القايلة
لو كان تاثيره تعالى بالايجاب لزم قدمه تصريح اتفاقية لان الدليل المذكور
انما يتم ببطلان نقيض التالي وهو الحدوث في الواقع وعلى الاطلاق لا على
تقدير وقوع المقدم وبيانه انه لو كان حادثا سواء كان التاثير ايجابا
او لا لتوقف على شرط حادث بناء على المقدمة الالزامية وتوقفه على
شرط حادث ملزوم للتسلسل وهو بط فبطل الملزوم الاول ولا دخل في
هذا التقرير للايجاب وعدمه ومن ههنا يتضح ان المقدمة المذكورة لو
كانت حقة عند المص لم يتم الدليل المذكور اصلا لا برهانا ولا الزاما
لصيرورة الملازمة اتفاقية وهذا ما وعدناك سابقا وايض لو كانت
المقدمة القايلة بالتوقف ماخوذة لا على سبيل اللزوم من فرض الايجاب
بالنظر الى خصوص العالم والفعل المطلق ورد على الشارح انه لا حاجة
في الدليل الى اخذ حدوث العالم او الفعل المطلق وذلك بان يق لو كان
التاثير بالايجاب لزم قدم الحادث الفلاني او كل حادث لان حدوثه
مستلزم للتسلسل بناء على تلك المقدمة او يق لو كان التاثير بالايجاب لزم
التسلسل لان الحادث متحقق وهو موقوف على الشرط الحادث وهكذا فيلزم

التسلسل فان قلت لعل الشارح يرى ان حدوث العالم ماخوذ في الدليل
وفي كلام المص على سبيل التمثيل لا لتوقف المط عليه قلت على هذا
يلغو الحوالة على ما اثبته المص من حدوث العالم وحديث بطلان
الواسطة وما فرع عليه على ما شرحه الشارح فظهر ان قول المحقق
انه غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة سهو منه رحمه ثم كلامه رحمه
مشعر بان في المعتزلة والمتكلمين من يرى توقف الحادث على الشرط
الحادث وهو يخالف ظاهر ما سيجيء من دعوى الاجماع على حدوث
العالم ولم اقف على قائل بما اشار اليه من المعتزلة ومن غيره هذا
قال نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل آه قيل اورد عليه
وجهان الاول ان الاشاعرة يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة
فلا يتم الاستدلال من قبلهم بتوقف الحادث على الشرط لانه انما يتاتى
على القول بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة الثاني ان ما
ذكره في حيز الحاصل مناف لما ذكره من انه يناسب تابعي الاشعري
ولعل ذلك لانه يمكن اجراء كلتا المقدمتين من عدم التسليم وعدم
لزومه لفرض الايجاب المذكور عند اجراء الاستدلال من قبل الاشعري
والجواب عن الاول ان الاشعري انما يجريه على نفي الايجاب المط بمعنى بطلان
الترجيح من غير مرجح وهو بزعم الاشعري والحكيم يستلزم التوقف فلزومه

لفرض الايجاب حق عند المتخاصمين فيمكن اتمام الدليل برهانا ولئن اما
وقولهم بجواز تخلف المع عن العلة بحسب الواقع لا ينافي القول بامتناعه
على تقدير نقيض المدعى واما الجواب بان الاشاعرة انما يجوزون تخلف
المعلول عن العلة التامة لا عن الموجب التام الذي قال به الحكماء لان
بطلانه وفاقي بل هو في قوة اجتماع النقيضين ففيه انه بناء توقف
الحادث على الشرط الحادث لو كان على امتناع التخلف عن الموجب التام لكان
لازما لفرض الايجاب المذكور وقد نفاه المحشي المحقق ووافقه عليه هذا القائل
وعن الثاني ان عدم لزومه لفرض الايجاب المذكور انما يضر فيما لو كان المراد
ابطال ذلك اما لو كان المراد ابطال غيره فلا اذ لعل ذلك الغير يستلزم
ذلك التوقف وتفصيل المقام على ما ذكره بعض المحققين ان الاشعرية لما
قالوا ان الفاعل المختار بارادته يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح حادث
في اي وقت شاء بخلاف الموجب فان الفاعل الموجب لو كان اثره حادثا
لتوقف على شرط حادث على مذهبهم لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
ولم يجوزوا في الفاعل الموجب الترجيح بلا مرجح حتى لا يتوقف على شرط حادث
فيمكن الاستدلال من قبلهم انه على تقدير الايجاب لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث ويلزم التسلسل ولم يعقل المعارضة معهم بانه على تقدير عدم
الايجاب ايض لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لانهم في صورة الاختيار

جوزوا الترجيح بلا مرجح فهم يمنعون على هذا التقدير القول بانه لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث بخلاف المعتزلة والمص فان القول بان
الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث باطل عندهم سواء كان الفاعل
موجبا بالمعنى الذي حققه المحشي او مختارا كك فانهم قالوا الداعي
الذي هو عين الذات القديم كاف في تخصيص ايجاد الحادث بذلك
الوقت ولا حاجة الى شرط حادث فلا يمكنهم الاستدلال بانه على
تقدير الايجاب لو كان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث لكفاية
الداعي القديم على مذهبهم في تخصيص الايجاد فلا يتوقف على شرط
ولو استدل المص بهذا الاستدلال لامكن المعارضة معه بانه لو لم
يكن موجبا ايض وكان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث بالالزام
ولا يمكنه الفرق بين الايجاب والاختيار في ذلك لان الداعي ان كان
كافيا في تخصيص ايجاد الحادث فسواء كان الفاعل موجبا او مختارا
يمكن منع القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بل يكفي
الداعي في التخصيص ولا يستلزم فرض الايجاب ثبوت التوقف على شرط
حادث حتى يمكن الاستدلال ولا يمكن المعارضة بل كلما يكون الاثر
حادثا يمكن القول بان مخصصه هو الداعي ولا يحتاج الى شرط حادث
سواء كان الفاعل موجبا او مختارا نعم لما كان حدوث الاثر مع الايجاب

امر لا يعقل فتوهم عدم جريان القول بالداعي في صورة الايجاب مع الحدوث
وهو توهم فاسد لان القول بالتوقف على شرط حادث انما قال له المستدل
على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع قطع النظر في هذه المرتبة عن
استحالة هذا بل فرض وقوعها وتكلم بانه يتوقف على شرط حادث لئلا
ولا شك انه على تقدير الحدوث يمكن منع هذه المقدمة مستندا بالداعي
ولا ارتباط لهذه المقدمة بالايجاب والاختيار فلا يحتاج في الصورتين
الى الايجاب والاختيار فلا يحتاج الى شرط حادث فبطل الاستدلال وان
لم يكن الداعي كافيا فيحتاج في الصورتين الى شرط حادث لبطلان الترجيح
بلا مرجح بزعم المص مطلقا في المختار والموجب فيلزم التس فيلزم على المص
هربا عن التس قبول الترجيح بلا مرجح وهو عدم الايجاب مطلقا وهو لا يناسب
مذهبه لانه قايل بالايجاب الخاص فيكون المعارضة آتية فالاستدلال
المذكور في الشرح لو تم لدل على بطلان الايجاب الذي قال به المص ايضا الاختيار
هربا من التس لانه اخذ في الاستدلال انه على تقدير الايجاب لو كان حادثا
لتوقف على شرط وهذا لو كان صحيحا والداعي لا يكون كافيا في الايجاب
بالمعنى المذكور لكان صحيحا في صورة الاختيار والايجاب الذي قال به
المص فيلزم بطلانه لئلا يلزم التس والمص لما قال بالايجاب الخاص وبطلان الترجيح
بلا مرجح مطلقا فلا يناسب هذا الاستدلال مذهب المص فالمناسب لمذهبه

استدلال تبطل به الايجاب بالمعنى المذكور دون الايجاب مطلقا وهو ظاهر
والاشعرية لما قالوا ببطلان الايجاب مطلقا فكان مناسبا لمذهبهم
فاندفعت الايرادات التي نشأت من عدم فهم المراد انتهى كلامه وانت خبير
بان ما ذكره في الشق الاول لا يدل الا على ان الايجاب ينافي الحدوث وقد فرضه
المستدل وسكت عن منافاته له ولم تبين ان الايجاب لا يستلزم عدمه ولا
ينافيه في نفس الامر او بزعم الحكيم وانما ادعى ذلك بلا بيان ولا توضيح ونحن
قد بيناه وفصلنا القول فيه وبرهنا المط فلا تغفل عنه ثم في كلامه مناقشات
الاول ان كلامه في اول التفصيل يوهم ان امتناع الترجيح من غير مرجح حكم
من احكام الموجب عند الاشعرية وليس معناه وهو بط فان المراد من الموجب المعنى
في هذا المقام على ما فهم من كلام المحشي المحقق هو ما يمتنع عنه الترجيح بلا مرجح
الثاني ان تخصيص توقف الحادث على الشرط الحادث على تقدير الايجاب بالمعنى
المراد بمذهب الاشعرية بط بل الحكماء يوافقونهم في هذا المعنى وكل الفريقين
متوافقان في انه على تقدير الاختيار بالمعنى المراد للاشعرية لا يتوقف الحادث
على الشرط الحادث الثالث ان ما ذكره في الشق الثاني انما يلائم المعارضة
بمعنى ابطال الايجاب الذي اختاره المص وهو معنى النقض وقد اصطلح المص
في شرح الاشارات على تسميته معارضة وليس يناسب كلام المحشي فانه صريح في
المعارضة بمعنى اثبات الايجاب الذي قال به الحكيم وهو المعارضة بالمعنى

المشهور فالمناسب ان يقع على تقدير عدم كفاية الداعى فى نفس الامر يلزم التس
فى صورة عدم الايجاب بالمعنى المراد ههنا وهو الذى قال به الحكيم وببطلان
اللازم يبطل عدم الايجاب ويثبت الايجاب وفى الجواب يكون لزوم التس اتفاقية
بالنسبة الى عدم الايجاب مشترك وتطبيق عبارته على ما ذكرناه يستدعى
تعسفا تاما وينبغى ان يعلم ان بعض الاشعرية ذهبوا الى ان القديم تعالى
اراد فى الازل على سبيل الترجيح من غير مرجح حدوث العالم فى وقت خاص
وبهذه الارادة يحدث الحادث من دون حادث آخر يكون شرطا له لكنه واجب
بالنسبة الى الارادة غير واجب اصلا بالنظر الى الذات لعدم وجوب هذه الارادة
بالنسبة الى الذات فلو قلنا بامتناع الترجيح من غير مرجح لم يتات مثل هذا القول
وتوقف الحادث على شرط حادث عندهم ايض وذهب بعضهم الى ان الارادة و
قد يعبر عنها بتعلقها حادثة بحدوث العالم ومعنى الترجيح بلا مرجح عند هذا
القائل يرجع الى ان الموجب على قسمين احدهما ما يمكن ان يحدث عنه الارادة
وثانيهما ما ليس كذلك وللاول صدور الحادث غير الارادة عنه يتوقف على
حادث هو الارادة والحادث الذى هو الارادة صدوره لا يتوقف على حادث
اصلا والثانى صدور الحادث عنه مطلقا يتوقف على شرط حادث والترجيح
بلا مرجح هو الارادة الحادثة المتعلقة بحادث آخر من غير مرجح حادث لها
ولولا مثل ذلك لتوقف الحادث على الحادث مطلقا وهو المذهب المشهور

للاشاعرة

للاشاعرة والفعل بالنظر الى ارادة القديم واجب يمتنع تخلفه عنه بمعنى
ان ما اراده تعم يجب ان يقع كما اراد ان قديما فقديما وان حادثا فحادثا
وبعد ما اطلعت على ما فصلنا لك علمت فساد ما فى بعض الحواشى من انه
ان اراد انه لا يصح استعماله فى مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكن لا يصح
استعماله من قبل الاشعرى ايض برهانيا وان اراد انه يصح استعمال
الاشعرى له الزاميا ولا يصح استعمال المعتزلة والمص له الزاميا
فليس كذلك لان هذا الدليل لابتنائه على استحالة التس فى الشروط
المتعاقبة لا يصح استعماله الزاميا على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق
ان هذا الدليل على التقدير الذى ذكره الشارح لا يصح اجراؤه اصلا
لا من قبل الاشعرى ولا من قبل غيره لا برهانيا لابتنائه على التوقف على شرط
حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين اما عند الاشعرى فلتجويزه الترجيح
غير مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم الفاعل واما ذات
الوقت ولا الزاميا لابتنائه على استحالة جميع اقسام التس وهو غير مم
عند الحكماء نعم يمكن اجراؤه الزاميا على تقرير آخر على تقدير حدوث
الفعل المط بان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق
الا لزم تقدم الشئ على نفسه لانه لو كان الفعل المط حادثا لتوقف
حدوثه على شرط حادث هو ايض فعله نعم فهو من حيث انه داخل فى

الفعل المط متاخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المط مقدم فيلزم
تقدم الشيء على نفسه انتهى اما اولاً فلان استعمال الاشعري له على فرض
الايجاب الذي هو امتناع الترجيح من غير مرجح وعدم مطابقة ذلك
الامتناع للواقع لاينافي مطابقة لزوم التوقف له للواقع ونفس الامر
واما ثانياً فلان اشتراط كون جميع المقدمات مسلمة في الدليل الجدلي
شيء لم يقل به احد ولا وجه له اصلاً واما ثالثاً فلان عدم كون هذا
التوقف حقاً عند المص لايستلزم عدم اجرائه من قبلهم لجواز ان يكون لازماً
للايجاب كما كان عند الاشعري فكان ينبغي ان يتعرض له ويبينه كما تعرض
له المحشي المحقق واما رابعاً فلان التقرير الذي ذكره لايكاد يتم لان الشرطية
الاولى اتفاقية وللمعارض ان يقول لو لم يكن الفاعل موجباً لزم قدم
الفعل المط والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المط حادثاً
لتوقف على شرط هو ايض فعله فهو مقدم ومؤخر من الجهتين المذكورتين و
ايض بطلان الدور المذكور غير مسلم ان اراد به الدور في الطبيعة الكلية
على ما عرفت على ان هذا القايل ايض صرح بجوازه في الاعداد ومنعه في
الايجاد والاخير هنالك هو الاول دون الثاني ولئن سلمنا بطلانه في اللازم
نفس الامر فليس مسلماً عند الحكيم فلم يصح الدليل الالزامي على زعمه وان
اراد الدور في الشخص الواحد فلم يتبين من كلامه وان كان يمكن اثباته

بوجه سيجيء ان شاء الله تعالى قال وهو قول ابي القاسم البلخي لايخفى ان
المص اختار هذا المذهب في مبحث حدوث الاجسام واما ما نسبه اليه المحشي من
انه اختار المذهب الاول فلم اطلع على مأخذه قال اذا اعترفوا بالتخصيص
وانكروا وجوب استناده آه نبه بتغيير الاسلوب على ان هذا وما سبقه احتمالان
لمذهب واحد لا انه قول فرقة اخرى بل هو محض تفاوت في العبارة في تقرير
المذهب فبعض عباراتهم يشعر بالاول وبعضها يوهم الثاني ولهذا قال في
اول الكلام انهم افترقوا ثلاث فرق وقال في آخره وهم اصحاب ابي الحسن
الاشعري وارجع الضمير الى الفرقة الثالثة ولعلهم ارادوا بعدم التخصيص
انه لا يختص بوقت على سبيل الوجوب قال اولويته اي قدم الفعل المط يتخصص
الذي هو من العالم قيل لا وجه لهذا التخصيص بل الظ لزوم قدم كل فرد
شخصي من الجواهر والاعراض وبالجملة فلزم كل ممكن سوى الافعال الصادرة
عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة
القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله تعالى لجريان الدليل بلا شبهة
وهذا اشنع واقبح كما لايخفى واورد عليه بانك قد عرفت ان هذا البرهان
على تقرير الشارح لايتم اصلاً بل يمكن اجراؤه على تقرير اخر على تقدير حدوث
الفعل المط بل يصير الدعوى بديهية كما زعم المحش فلابد من هذا التخصيص
ليتم المط الا ان هذا التخصيص لايجعل البرهان على تقرير الشارح تماماً بل

يجعل الدعوى غنية عن البرهان وايضا الايجاب بهذا المعنى الذى بنى الش
كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان بذاته موجبا تاما والقائلون
بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل جزء من
اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضرورى فهى مستندة عندهم اليه تعالى
بشروط ومعدات مخصصة لوجود كل منها بزمانه المختص به فمن فرض الايجاب
بهذا المعنى لا يلزمه الا قدم الفعل المط وما ذكر من لزوم قدم كل فرد من
الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا بذاته
بالنسبة الى فرد من الافراد ومن اين يلزم ذلك انتهى وفيه نظر من وجوه
الاول ما قد عرف تفصيلا من بطلان ما ذكره من عدم تمامه وما فى اجرائه
على تقرير اخر على تقدير حدوث الفعل المط الثانى ان حاصل ما ذكره اولا
ان دليل الشارح غير تمام لتوجه المنع على مقدماته وعدم صحتها عند المص
وانت خبير بانه لا يستلزم التخصيص بالفعل المطلق انما كان يستلزم لو
اندفع المنع على تقدير التخصيص وقد اعترف بعدم اندفاعه وصيرورة
الدعوى بديهية ح لا يوجب ذلك بل ينافيه لان الظاهر من المستدل
انه يرى الدعوى محتاجة الى البرهان الثالث ان هذا القائل قد اعترف
بما ذكره المورد من عدم كون الموجب موجبا بالنسبة الى كل فرد من الجواهر
والاعراض لكنه اقام الدليل الذى ذكره الشارح على قدم كل شخص شخص

فان

فان نقل الكلام فى شرط كل حادث ممكن ولا بد ان ينتهى الى التسلسل فيه
ان هذا الدليل لا تعلق له بتقدير الايجاب كما علم مما سبق فح لا يحل انتفاء
شريطة الايجاب فى اجرائه عموما وخصوصا وسيجىء انشاء الله تعالى من
المحشى التعرض لهذا المط وتبين الحق فيه قال ذلك التوقف مع كون
لزومه لحدوث الفعل المط آه فى بعض النسخ يوجد العاطف عند
قوله والحالية هذا الحدوث وفى بعضها لا يوجد فعلى الاول معنى
الكلام ان لزوم التوقف للحدوث ممنوع كما اشار اليه فى الحاشية
الطويلة من انه غير مسلم عند المص وغير لازم من الايجاب المفروض فى
المبحث وعطف عليه ههنا وجها اخر وهو انه قد ذهب ههنا الحدوث على
تقدير الايجاب وهو مح فلعل هذا المح يستلزم محالا اخر وهو عدم توقف
الحادث على شرط حادث او ما يحذو حذوه من التخلف والترجيح بلا مرجح
وان كان فى نفس الامر توقف الحادث على الشرط الحادث حقا مطابقا
للواقع ثم اشار الى ان صدق هذه المقدمة فى نفس الامر مستلزم لتوقف الشئ
على نفسه بيانه ان توقف الحادث على الحادث يستلزم ان يتوقف حدوث
طبيعة الحادث وحصوله على حصول طبيعة الحادث اذ كل حادث يتوقف
على حادث ما فتوقف كل فرد يستدعى توقف الطبيعة وتوقف الطبيعة
على نفسها دور بط عنده رحمه كما علم مما سبق فى كلامه فى اثبات الواجب

فترتيب الممنوع انه منع اولا صدق هذه المقدمة في نفسها ثم سلم
صدقها في نفسها وقال انه غير صادق على التقدير ثم عدل عن ورود المنع
على الوجهين الى ابطاله بلزوم المح منه واشتهر بان المنعين الاولين
غير واقعين على منهج القبول اما اولا فلان الكلام اما ان يتم بصدق
المقدمة في نفسها او يتوقف على صدقها على التقدير فعلى الاول
لا وجه لمنع صدقها على التقدير وعلى الثاني لا وجه بمنع صدقها في
نفس الامر وتوقف المط على كل من وجهي الصدق فيه ما فيه ويمكن ان
يوجه بانه اشار فيما سبق الى منع صدقها على الوجهين استظهارا وههنا
قد ذكر وجها آخر لمنع صدقها على التقدير فقوله والمحالية تاييد لمنع
صدقها على التقدير وليس المقص منه جمع المنعين بل كل منهما على تقدير
على سبيل منع الجمع والحاصل ان المقدمة المذكورة ان كانت مدعاة على
سبيل الصدق في نفس الامر فمم وان كان على سبيل اللزوم للمقدم المفروض
فكذا من وجهين ثم ذكر وجها اخر يدل على بطلان صدقها في نفس الامر
واما ثانيا فلان الايجاب بالمعنى الذي اخذه المح يستلزم القدم بالبديهة
والشارح تنزل عن البداهة واستدل عليه وهذا التنزل يحتمل وجهين الاول
ان يق الحدوث مح على هذا التقدير بالبديهة لكنا نرتب عليه محالا مع هذه
الاستحالة ولا يكتفي به بعينه انه مع وصفه بالاستحالة وملاحظة هذا النعت معه

يستلزم

يستلزم محالا اخر ومثله غير معهود بينهم ولا يخفى ما فيه من الركاكة الثاني انا
مع قطع النظر عن كونه محالا معلوم المحالية بالبديهة ونجوز كونه ممكنا في
بادي الرأي نثبت استحالته وهذا الاسلوب لا وجه لمقابلته بالمنع على التقدير
بتجويز كونه محالا فان مقصود المستدل هو اثبات استحالته وتسليم استحالته
ومبناء منع مقدمته عليها خارج عن القانون هذا واما النسخة التي لم
يوجد فيها الواو العاطفة فلعل قوله كما مر الاشارة الى ان المراد من الحدوث اليه اشارة
حدوث الفعل المط كما اشرنا اليه في الحاشية التي تليها هذه الحاشية
وكان الانسب تقديم قوله كما مر الاشارة اليه على قوله ممنوعا وجعله اشارة
الى اصل المنع وان كان ما سبق غير هذا سند الايخ عن سماجة ايض وباقي
الكلام في حله ورده يستنبط مما سبق وتوجيه توقف الشيء على نفسه بان
المفروض حدوث كل فرد فالمجموع ح حادث فهذا الحادث ايض اعني المجموع
موقوف على شرط حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل المط يجب ان يكون
داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون مقدما عليه فيجب تقدمه على
نفسه ايض ظاهر البطلان فان شرط المجموع لا يجب تقدمه على كل واحد من آحاد
المجموع والصواب ان يتبين بان توقف كل حادث على شرط حادث على تقدير
تناهي الحوادث في جانب الازل يستدعي توقف حادث هو اول الحوادث على
شرط حادث ويلزم منه توقف اول الحوادث وشرطه على انفسهما فان قلت

ان اردتم باول الحوادث اولها بحسب التقدم الزمانى فلعله امور متعددة
ان كان الاول بمعنى ما لا سابق عليه وان كان بمعنى السابق على كل حادث غيره
فلا نم تحققه وان اردتم به الاول بحسب التقدم الذاتى فلا نم تحققه بالمعنيين
قلت اردنا به الاول بحسب التقدم الذاتى وهو متحقق بالمعنيين لان الحادث الذى
لان الحادث الذى لا يسبقه حادث زمانا متحقق بحسب الفرض فهو اما ان لا
يسبقه حادث غيره ذاتا فهو المط والا نقلنا الكلام اليه فاما ان ينتهى الى
ما لا يسبقه حادث ذاتا فذاك او يتسلسل فيلزم ترتب امور غير متناهية مجتمعة
هف والحادث الذى لا يسبقه حادث غيره بحسب الذات اول الحوادث بمعنى
سبقه الذاتى على كل حادث غيره فهو اول الحوادث بالمعنيين لا يق سبقه على
كل حادث فى هذه السلسلة غير مسلم واما سبقه على كل حادث غيره مطلقا
ثم قلنا هذا القدر يكفينا لان شرط اول الحوادث لا يعقل خروجه من هذه
السلسلة وقد يجعل قوله لمحالية هذا الحدوث مع ما عطف عليه متعلقا بقوله
مستلزم ويصير حاصل الكلام ان التوقف مع كونه ممنوعا كما عرفت مستلزم
لتوقف الشئ على نفسه لا للتس وذلك الاستلزام ايض ليس الا لمحالية الملزوم
فيصير فى الكلام ثلاثة ابحاث الاول المنع الثانى عدم لزوم التس الذى
ادعاه الش الثالث عدم بطلان اللازم لكون الملزوم محالا وفيه نظر لان
لزوم تقدم الشئ على نفسه لا يض بلزوم التس فان لزوم التس على تقدير عدم

عود السلسلة والدور على تقدير عوده نعم هو لازم على كل تقدير اذ على تقدير
التس ايض يلزم فان لنا ان ننقل الكلام فى شرط اول الحوادث وهو يستلزم
توقف الشئ على نفسه لا ينافى لزوم التس ايض على بعض التقادير غاية ما فى
الباب ان فيما ذكره غنى عن التعرض للتس على انك قد عرفت توقف اثبات اول
الحوادث على وجه يستلزم توقف الشئ على نفسه على ابطال التس وحديث
محالية الملزوم قد علم ما فيه وينبغى ان يعلم ان توقف الشئ على نفسه اذا
بين باول الحوادث وتحققه كان الباطل هو حدوث الفعل المط لان
المستلزم لهذا المحذور هو هذا الحدوث بضميمة توقف الحادث على الشرط
الحادث فهو ابطال لحدوث الفعل المط لا لهذه لان صدقه على تقدير الايجاب
او فى نفس الامر لا يستلزم هذا المحذور وانما يستلزم لو كان الفعل المط
حادثا فهذا الاستلزام ليس اعتراضا على الدليل نعم يرد على الدليل ان هذا
المحذور لازم لحدوث الفعل المط بناء على المقدمة المذكورة سواء كان
الفاعل موجبا او مختارا ولزوم الدور ليس ايرادا على الدليل انما الايراد
كون الشرطية اتفاقية ولهذا ذهب بعضهم الى ان اول هذا الكلام تزييف
للدليل وآخره تاييد له واما على الوجه الذى ذكرنا اولا فهو ايراد على صدق
المقدمة فى نفسها بناء على ما عرفت ان المحشى جوز استعمالها فى الدليل من حيث
انها صادقة فى نفس الامر فهو ابطال لصدق هذه المقدمة لا لحدوث الفعل

المط الذي هو نقيض التالي فهو اعتراض على الدليل ايض اذا كان استعمال
هذه المقدمة فيه لا على سبيل كونه لازما لمغرض الايجاب بخلاف التقرير السابق
قال قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك آه يريد ان الموجب التام
يطلق على معنى ما لا يتخلف الفعل عنه وعلى معنى ما يمكن تخلف الفعل وانفكاكه
عنه لكنه لا يكون مقتضاه في وقته متنزل الوجود بل متحتم الوقوع على ما هو
المعروف من مذهب المص والمراد ههنا هو المعنى الاول لا الثاني والتام مشترك
بين المعنى الاول والمعنى الثاني اذا اعتبر فيه العلم والارادة وساير ما يصح
باعتباره صدور الفعل عن الفاعل فكما ان الموجب يطلق على المعنيين كذلك
كلاهما يوصفان بالتام فلا يحصل بالقيد المذكور توضيح ودعوى ان الموجب
التام يتبادر منه ان يكون ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى شرط
وعلم بالمصلحة تحكم صرف على ان الموجب بالمعنيين يتوقف على صدور الفعل عنه
على العلم بالمصلحة وتمثل الخير فان الحكيم ايض يقول بان العلم بالمصلحة مبدأ
الفيض وهو المشهور عندهم باسم العناية والمص والحكيم متساويان في ذلك
وفي تعليق بعض الكائنات بشرط آخر سوى العلم بالمصلحة وعدم تعليق
بعضها به لكن الش قد عرفت انه اراد بالموجب المعنى الاخر وهو ما يكون
صدور الفعل عنه لا باعتبار الشعور والارادة ولو لم يقيد بالتام لم يلزم
من تخلف المعلول بالنسبة اليه محذور وما اورده المح في هذه الحواشي بأسره

مبني

مبني على حمل الموجب على المعنى الذي اختاره وكذا ما سيجيء في الحواشي
الآتية ثم لا يخفى انا اذا جعلنا المحذور تخلف الفعل عما لا يتخلف عنه لم يحتج
الى التقييد بالتام لانه لا يفهم من التقييد هذا المعنى فينبغي ان يفسر لفظ الايجاب
بذلك اي بما لا يتخلف عنه الفعل ويفهم منه وبعد تفسيره بهذا المعنى لا
يبقى فائدة في القيد المذكور لكنه على هذا لا حاجة الى اعتبار التوقف على
شرط حادث ولا الى ساير المقدمات ايض وبعد سلوك هذا الطريق الذي
سلكه الش يجب هذا التقييد حتى يكون التوقف على الشرط الحادث مقابلا
للتخلف عن الموجب التام فان المراد بالموجب التام ما لا يتوقف اثره على شرط
حادث نعم قد سبق ان سلوك هذا الطريق مستدرك بعد تفسير الايجاب
بالمعنى المذكور وبعد قطع النظر عن هذا الاستدراك في ذلك القيد بخصوصه
لا يكاد يتم والحاصل ان كلام المح في هذه الحواشي بعيد عن الصواب جدا
والوجه الثاني الذي بناه على جواز استلزام المحال للمحال قد عرفت فساده
وانه غير موجه واعلم ان التخلف عن الموجب التام في هذا المقام يطلق على
معنيين احدهما ان الموجب الذي لا يتاتى منه الترجيح بلا مرجح اما لبطلانه
كما هو رأي المص واتباعه او لعدم استناد الفعل الى الشعور والارادة كما
اسلفنا ان الش اراد بالموجب هذا المعنى يتخلف عنه الفعل لا لسبب فقد
شرط او ما اشبهه وهو الذي اراده الش وثانيهما ان الموجب بمعنى ما لا

يتخلف الفعل المط عنه يتخلف عنه وهو الذي اعتمد المح عليه وجعل الدليل ناظرًا
اليه والذي يلزم في هذا المقام بدون ما ذكره الش من المقدمات هو
التخلف الثاني دون الاول والذي ذكره الش وجعله قسيمًا للتوقف على
شرط هو الاول اما الثاني فظ واما الاول فلان ما لا يتخلف الفعل اي
يمتنع تخلفه عنه لا يجب ان يكون تامًا مستجمعًا للشرايط كما اشرنا اليه
في فواتح الحواشي المتعلقة بهذا البحث وعلى تقدير التسليم يحتاج الى
البيان فلو بين فلقل المقدمات المتكفلة ببيانه لا يكون اقل مما اخذه
الش فقوله رحمه ان ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب آه محل
نظر نعم لو قال ان التخلف عن الموجب بالمعنى الذي فسرناه محذور بالبديهة
ولا حاجة الى ما ذكره الش ولم يعبر عن التخلف باسم الاشارة سلم مما ذكرناه
لكن كان ح رجوعا الى ما ذكره فيما سبق من انه لا حاجة الى الاستدلال
الذي ذكره الش بل المط واضح قال على هذا التقدير يلزم قدم الفعل
المط آه اعلم ان الترتب اما ان يعتبر على ان يكون كل شرط ينعدم عند
حدوث شرط اخر او يبقى الى حين حدوثه او يحدث حين حدوثه وعلى
الاول يلزم قدم الفعل المط لان تلك الشروط من جملته وعلى الثاني
يرد ان الشرط الحادث الذي يصحح حدوث الحادث ويتفادى به عن
التخلف يجب ان يكون اما مقارن الحدوث للمشروط او مقارن الانعدام

واما وجود السابق المستمر فلا يغني عن جوع كما يظهر بالرجوع الى الوجدان
وعلى الثالث يلزم التخلف عن الموجب التام اما بالمعنى الذي يوافق
مساق كلام الش فبالنسبة الى الشروط لانها متخلفة عن الموجب القديم
واما بالمعنى الذي يلايم مذاق المحشي فبالنسبة الى الشرط والمشروط
معًا وههنا كلام وهو ان التخلف بالمعنى الذي ذكره الش لا يمكن
التزامه بالنسبة الى شيء من الشروط بخصوصه لان كل شرط فرضناه
فليس للعلة القديمة تامة بالنسبة اليه لان صدوره وحدوثه عندنا انما هو
بالشرط السابق عليه ذاتا وهكذا نعم لو كان اقمنا البرهان على بطلان
الش في الشرايط المجتمعة جرى هذا المحذور في اول الشروط لكن ظاهر
ان كلام المحشي على تقدير الش لا بطلانه والا لم يكن لتخصيص الكلام
بصورة الاجتماع وجه بل التعاقب ايض كذلك ولعل من قال ان هذا على تقدير
الاجتماع في الازل نظر الى هذا لكن لا يخفى ما فيه فان فرض اجتماع الحوادث
في الازل خال عن التحصيل بارد جدا واما التخلف على طريقة المحشي فالفرق
بين الصورتين ان المستدل لما غفل او تغافل عن انه فرض حدوث الفعل
المط فالتخلف ح لازم لا محالة فلو لم ننبه على خطائه وجرينا معه اينما جرى
حتى يحدث امر امكن القول بالتخلف في صورة الاجتماع دون التعاقب
واما على مقتضى الحق فالفرق منتف هذا قال لا خفاء عليك انه على

تقدير الحدوث اه قد وقع هذا في بعض النسخ معنونا بقوله اذ لو كان حادثا
وفي بعض النسخ ليس له عنوان آخر بل هو متصل بالحاشية السابقة ولعل
النسخة الاولى وقعت سهوا من النساخ ومراده من ذلك هو الاستدراك
على الشارح بطريق سبق وحاصله ان التخلف عن الموجب بمعنى ما لا يتخلف عنه
الفعل المطلق لازم على تقدير الحدوث فلا حاجة الى الترديد بانه اما ان
يتوقف على شرط حادث او لا فعلى الاول يلزم التخلف بالمعنى الاخر وعلى الثاني
يتسلسل ثم اورد على نفسه ان المراد لو كان اثبات القدم بالنوع على تقدير
الايجاب كان الامر كما ذكرت ولعل مراده الزام القدم بالشخص او القدم
بجميع الاجزاء فاجاب بان الزام ما ذكرت غير محتاج اليه في ابطال المقدم لان
القدم ظاهر اللزوم وقد ثبت بطلانه وفيه ان بطلانه مما لم يثبت فيما سبق و
ظاهره رحمه انه لا يدعى ذلك بل انما يتمسك فيه بالاجماع وغيره على ان الزام محذور
لا يحتاج بطلانه الى نظر وان احتاج ذلك الالزام الى نظر ليس بادون من الزام
محذور ظاهر اللزوم يحتاج في ابطاله الى التمسك بالدليل السمعي الذي ربما
توهم افضائه الى الدور كما سيجيء الكلام فيه بقي ههنا كلام وهو انه قد اشرنا
سابقا الى ان مقصود المص من هذا الكلام ابطال الايجاب بالمعنى المختص
بالقول لغير الاشاعرة وهو العمدة فيما بينهم وتقرير الدليل عليه ان صانع
العالم لو كان موجبا لتوقف الحادث على الشرط الحادث والحادث متحقق

فموقوف على الشرط الحادث وهكذا الى غير النهاية ولقائل ان يقول لعل
ذات الموجب يقتضي وجود الحادث في وقت خاص لعلاقة خاصة لذاته
بذلك الوقت كما قال به المحشي في الموجب على مذهب المص سواء بسواء والقول
بانه ح يتوقف على حضور ذلك الوقت فح لا ينقطع السلسلة كما سبق في
الشرح مشترك وكذا الجواب بان ذات الوقت لا يمكن السؤال عن وجه
اختصاصه بالوقت اذ لا وقت للوقت كما ذكره بعضهم لو تم مثله لتاتى فيما
نحن فيه ايض والحاصل ان القائل بهذه الطريقة في حدوث العالم كالمحشي
والمص على ما نقله رحمه عنه قدس سره لا يتاتى منه مثل هذا الاستدلال
والاصوب ان يستدل عليه بانه كمال للموجود بما هو موجود ببديهة العقل
السليم من مغيرات الفطرة ومكدراتها والواجب ايض يجب ان يكون اكمل من
الممكن لذلك بعينه او يستدل عليه من اتقان بدايع الآثار المعلومة و
المشاهدة في الابداع والتكوين ونظام العالم الكبير الشاهد بالصانع
الخبير القدير ولئن جوزنا اثبات النبوة بدون التمسك باحكام تلك
الصفات الثبوتية كما هو الموافق لمذاق بعضهم امكن التمسك فيها بالدليل
السمعي وهو ايض غير بعيد اذ حصول العلم بالمعجزة وغيرها لم يثبت توقفه على
ثبوت تلك الصفات فلعلها عند مشاهدتها تفيد العلم بصدق صاحبها
وانها من عند الله ضرورة او يعلم ان خالق هذا العالم ومبدعها و فاطر

ذلك الاثر الجميل ومؤسس هذا الاساس الجليل لا يكون مصدرًا للقبيح
يعلم ان اظهار المعجزة في يد الكاذب وتمكينه منه لا يصدر منه مع قطع
النظر عن علمه وقدرته ويشهد بعض الروايات بان العلم بصدق النبي ربما
يحصل من دون ارائة المعجزة كما روى ان احدًا من المؤيدين للحق آمن وشهد
بما يجب الشهادة به مستندًا بان جبهته ع غير جبهة الكاذب ولم يرد النبي ع
ايمانه عليه ولو امكن العلم برؤية الجبهة فكيف بمن شاهد ذلك الخلق العظيم و
الحلم الجسيم الذي يزري بالجبال الرواسي والملازمة على الصدق قولًا و
فعلًا والمداومة على الخير نية وعملًا والاغضاء على الاقذاء نظرًا للناس و
الغض عن الاقذار الدنيوية طمعًا في رضا رب الناس وغير ذلك من القراين
الخفية والجلية الواقعة في مختلف الاحوال وشتات الاوقات في السراء والضراء
والشدة والرخاء مما يوجب قال المص س سره والواسطة غير معقولة قد يوجه بان
الايجاب لما انتفى بدليل الحدوث ثبت القدرة لعدم معقولية الواسطة بين
الايجاب والاختيار لان الفاعل اما ان يجب الفعل بالنظر الى ذاته اولا والاول
هو الموجب والثاني هو المختار ولا يتصور الواسطة بين النفي والاثبات و
بان المراد ان بعضهم توهم ان الايجاب هو ما يرى من تاثير الطبايع وعدم تمكنه
من الترك والقدرة هو ما يشاهد في الحيوان من الصفة الزائدة التي يختلف
تعلقه بطرفي الفعل والترك وليس شيء من الامرين متحققًا في الواجب تع شانه

الاستقصاء في احصائها تطويل لنا عنه مندوحة [illegible]

الاول

اما الاول فللدليل المذكور واما الثاني فلان القدرة فيه تع عين ذاته
ولا يختلف تعلقه بالفعل على نحو اختلافه فينا وهذا التوهم فاسد لان
ما يشاهد في الحيوان قدرة خاصة لا يعتبر شيء من خصوصياته في
معنى القدرة ومفهومها بل معنى القدرة هو التمكن من الفعل والترك
فالواسطة ح غير معقولة وبان المقص رد مذهب الاشاعرة حيث ذهبوا
الى ان ما عدا صفاته تعالى صادر عنه بالاختيار واما صفاته الثبوتية فصادرة
بالايجاب فيجعلونه تعالى واسطة بين الموجب الصرف والمختار الصرف فاشار
الى ان ما يزعمونه بط لما تقرر في موضعه من لزوم تعدد القدماء وقد
يجعل اشارة الى جواب ما ذكره الش وتوجيهه ان كون المعلول عالمًا قادرًا و
كون العلة الواجبة موجبًا غير عالم مما لا يقبله العقل ويشمئز عنه
الطبع السليم ومتى ثبت العلم والقدرة في محدث هذا العالم وصانعه
ثبت في الواجب الاول تع شانه بمقتضى تلك المقدمة على ما سيشير اليه
المحشي رحمه ولمتكلف ان يحمل كلامه قدس سره على ان الحدوث يقتضي كون
الواجب تع مختارًا لانه محدث له بلا واسطة فلولا اختياره لزم التخلف عن
الموجب التام والقول بان الموجب غير تام لتوسط الشروط الحادثة الى غير
النهاية غير معقول لما سبق من بطلان تسلسل الشروط الحادثة قال
العمدة في اثبات حدوث العالم آه استدل على بطلان السند الذي ذكره

الش بوجهين الاول الاجماع والحديث المشهور ولعل الحجة فيه هو الاجماع
والحديث المشهور مؤيد والا فالمط قطعي فكان الواجب دعوى تواتره لا
شهرته ثم الاولى دعوى الضرورة في المط لا الاجماع والا فاثبات الاجماع
بحيث يكون دليلا قطعيا على مذهب المص ويعلم دخول المعصوم عليه بدون
ان يرجع الى دعوى الضرورة مشكل وانت خبير بان المحشى انما حمل الاختيار
في المبحث قريبا من الحدوث لا بمعنى الصفة الثبوتية التى يتوقف اثبات
دليل السمع عليه على ما سيجئ الاشارة اليه فلا يتوجه ان في اثبات الحدوث
الذى هو الدليل على القدرة بدليل السمع دورا ظاهرا ولا يخفى ان معنى
كلام المص على تقريره رحمه ان حدوث العالم ينفى امتناع تخلف العالم وانفكاكه
عنه وحدوث العالم ثابت بالاجماع والحديث فينتفى الايجاب ومن الواضح
عند اولى الالباب ان التعبير عن مثل هذا المعنى بمثل هذه العبارة بعيد
جدا بخلاف تقرير الشارح فان حاصله ان حدوث العالم الجسماني ينفي
الايجاب بالدليل المذكور على تقدير صدوره عنه تعم وتحقق الواسطة بينهما
وعدم صدوره عنه غير معقول وعدم كونه معقولا ليس داخلا في
الحدوث المدعى اولا الثاني ما نقله عن بهمنيار وحاصله ان كون الممكن
علة الوجود يستدعى ان يكون لما بالقوة دخل في افادة الوجود وكون ما
بالقوة مؤثرا في الوجود يستدعى شركة العدم في تاثير الوجود ويرد عليه

اولا انه ان اراد من القوة الاستعداد القسيم للامكان الذاتى فكون الممكن
علة للوجود لا يستلزم كون ما فيه معنى بالقوة مؤثرا في الوجود اذ الممكن
منقسم عند الحكماء الى قسمين ما يشتمل على القوة والاستعداد كالماديات
وما هو برئ منه بالكلية كالمجردات ذاتا وفعلا وعلى تقدير التسليم لزوم
شركة العدم في تاثير الوجود من ذلك مم لان تاثير الموصوف في الشئ لا
يستلزم تاثير الصفة فيه ولو تم ذلك لزم من تاثير الواجب تع في الشئ تاثير
السلوب العارضة له تع فيه وان اراد به ما يشمل الامكان الذاتى فالمقدمة
الاولى مسلمة والثانية ممنوعة لان غاية ما في الباب ان ضرورة الطرف
مسلوب عن الممكن كما ان الامكان وساير ما يحويه خير الامكان مسلوبة
عن الواجب ولا يلزم من تاثيره في الوجود شركة العدم له في ذلك فان قلت
الممكن له ماهية ووجود مغاير والثانى عبارة عن فعلية الاول ففعليته
غيره فلو اثر الممكن في الشئ فاما ان يكون المؤثر ذاته او وجوده فعلى
الاول كان المؤثر غير الفعلية وهو المراد بالقوة والعدم في كلامه وعلى
الثانى كان المؤثر امرا معدوما لان الوجود امر اعتبارى وليس بموجود
كما تقرر في موضعه ومن هذا يظهر بطلان جعل الوجود بشرط مهيته
وعكسه او مجموعهما مؤثرا بخلاف تاثير الواجب فان ذاته وفعليته واحد
قلت نختار الاول واللازم كون المؤثر بالفعل وكونه نفس الفعلية

غير واجب دعواه قريب من المصادرة وثانيًا ان هذا لو تم امتنع صدور
الافعال ايض عن العباد اختيارًا وما قاله من انه لا ينافيه ظاهر البطلان مع انه
ينافي ايض قاعدة اخرى لهم هي كون الشيء فاعلا وقابلا وسيجيء الاشارة الى دفعه استحالة
انشاء الله تعالى وما يقال من ان الحركة لها جهتان جهة القوة وجهة الفعل فانها
امر متوسط بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والمحال كون ما بالقوة مصدرًا
لما هو بالفعل لا لما اشتمل على الجهتين كلام خال عن التحصيل فان معنى كون الحركة
ذا جهتين انها شيء موجود بالفعل وغايتها بالقوة او ان نفسها امر موجود بالفعل
واجزائها بالقوة كما هو شان جميع المتصلات او ان التوسط امر موجود بالفعل
والنسب اللازمة له امر عدمي وكذلك الامر الممتد المنتزع منه موهوم لا وجود له
الا في الخيال وعلى هذا يكون صدور الامر الموجود من الواجب ومن البين ان شيئا
من الاعدام المذكورة لا يصح استناده الى العباد اما كون الغاية بالقوة فلان عدم
الغاية امر ازلي مستند الى علته الازلية واما النسب فامر عدمي لازم للتوسط ابدًا ثم
ويبعد كونه مستندًا الى العباد واما الامر الممتد الموهوم فكذلك واما الاجزاء
فظاهر انه مستند الى فاعل المتصل نعم استناد انتزاع ذلك الى العباد وانت خبير
بانه لا يختص بفاعل الاختياري بل جميع من يصح منه التوهم والتخيل في ذلك الفعل
متساوية على ان استناد الفعل الاختياري الى العباد عند من يقول به ليس
معناه ان الامر العدمي المتحقق في افعال العباد مستند اليهم بل انه مما يوجده

العباد

العباد ولا يقع عن غيرهم بمعنى انه لا مدخل لغيرهم فيه بالايجاد والاصدار
قال المناسب ان يقول ان الامكان باعتبار آه وجه المناسبة ان الانضمام
يشعر بوجود المنضم والاعتبار ينبئ عن كونه معنى اعتباريًا انتزاعيًا فالاول
يوهم خلاف الواقع والثاني يعرض بالواقع ولا يخفى ان الوجوب ههنا ان اخذ
بالمعنى الذي يقتضيه تفسيره رحمه للايجاب في الامكان بالمعنى المقابل له
يصير خلاصة الكلام ان جواز انفكاك العالم عن ذات الواجب تعالى بالنظر الى
الذات وامتناع انفكاكه عنه تعالى بالنظر الى الارادة وهو اعتراف بمدعى الخصم
فانه انما يقول بامتناع انفكاك العالم عن ذاته تعالى بالنظر الى علمه تعالى بالمصلحة
وعنايته تعالى الذي هو عين ارادته ولا توجه للسؤال الذي اورده بقوله
فان قيل آه فهذا دليل على ان الايجاب لا ينبغي ان يفسر بالمعنى الذي ذكره
رحمه ثم ان القائلين بعينية ارادته تعالى لذاته يجعلونه تعالى مبدء الانتزاع الارادة
من ذاته تعالى ازلا وابدًا بحيث لا يتوقف على مضي زمان واما الذين يجوزون
كون صفاته تعالى زائدة على ذاته تعالى يجوزون تعلق ارادته تعالى فيما لا يزال بالفعل
وتخلف الارادة او تعلقه عن ذاته تعالى وكانه رحمه عبر بعينية الارادة عما
يلازمه عندهم من قدم الارادة وكونه لازمًا لذاته تعالى وعلى هذا الايراد السؤال
بان هذا الايراد لا يختص القائلين بعينية الارادة بل يرد على القائلين بعينية بزيادة مر
الارادة ايض تعالى بعض القائلين بالزيادة يقولون بقدم الارادة وتعلقها

من غير لزوم له على مذهبهم فيتوجه السؤال عليهم وهذا القدر الذي
ذكرنا كاف في تخصيص السؤال وتعليقه بالعينية ولا حاجة الى الجواب
بانهم يجوزون تخلف المراد عن الارادة مع انه باطل كما يشهد به تتبع كتبهم وانهم
صرحوا بان المراد واجب بالنسبة الى الارادة يستحيل تخلفه عنها وهم بين
قايل بحدوث الارادة عند حدوث المراد وقايل بقدمها ومنقض بما ذكره
رحمه والجواب الذي اختاره لدفع الشبهة قد اعترض الش فيما سبق عليه
بان الوقت الذي يختص به حدوث الحادث يكون شرطا لتحقق الحادث فينقل
الكلام اليه ويتس وقد يعترض عليه ايض بان هذا الوقت في نفسه امر موجود
نفس امري لا يكون حضوره وغيبته من الاكاذيب الوهمية فاذن ننقل
الكلام اليه ويتس سواء كان شرطا لحدوث الحادث او قيدا له معتبرا معه
لا متقدما عليه ويجاب عنهما بما اشرنا اليه من ان طلب الترجيح في الحادث انما
هو بالنسبة الى اجزاء الزمان بانه لم يقع في هذا الجزء ووقع في الجزء الاخر و
اما الزمان نفسه فلا يمكن طلب الترجيح فيه على هذا الوجه لان الزمان يمتنع
ان يكون لزمان مطلقا وطلب الترجيح على هذا الوجه موقوف على وضع كونه
في الزمان في الجملة وفيه ان كون الزمان مما يستحيل تحققه في الزمان لا
يقطع طلب الترجيح لان اجزاء الزمان وان لم يكن مظروفا لزمان لكنه
موصوف بالتقدم والتاخر فيتاتى السؤال بان هذا الجزء لم كان متاخرا

عن الجزء الفلاني ولم يتقدم عليه والقول بامتناع تقدمه هو القول
بتوقفه على انقضاء الجزء السابق فان قلت هذا انما يتوجه لو كان
التقدم والتاخر عارضين لتلك الاجزاء اما لو كانا ذاتيين او
مشخصين لم يتات السؤال كما لا يتاتى ان يق لم صار زيد هذا الشخص المعين
ولم لم يصر عمروا ولم ينعكس الامر فيقال لهذا السائل تهكما من اين لك
ان الامر لم ينعكس ولم يحصل ما قلت والسؤال بان الحادث لم لم يتحقق
في الجزء المتقدم هو السؤال الذي قد اجيب قلنا هذا المكابرة فان
الاضافتين المذكورتين وصفان عارضان لاجزاء الزمان بالبديهة
ينتزعان عنهما بمجرد ملاحظتهما على انه لا يدفع التوقف والترتب اذ من
البين ان ما جزؤه الثاني ويتصف به بذاته يحمل عليه وصف المتاخر
لان جزؤه يتوقف وجوده على وجود الموصوف بالتقدم على النهج المذكور
فلا ينقطع سلسلة الترتب و ايض اما ان يكون الزمان متناهيا او
لا يكون فعلى الاول لا يتمشى القول المذكور اذ ليس الكلام في التاخر
والتقدم بل يتوجه الطلب بانه لم لم يكن مقارنا مع الواجب ووقع
الانفكاك بينه تع وبين مبدائه الا ان يق بان الانفكاك عنه تعالى
من مشخصاته وهذا اوضح فسادا واظهر بهنا وعلى الثاني لزم الترتب
بين الامور الغير المتناهية اما ترتبا ذاتيا كما هو مصطلح المصوسا

المتكلمين او زمانيًا كما هو اختيار الفلاسفة فلم ينفع هذا الجواب اصلا
وبان لزوم التسلسل في اجزاء الزمان لا يضرنا لان الزمان امر وهمي لا
تحقق له خارجًا فلا يدخل في جملة العالم الذي ادعينا الاجماع على حدوثه
اذ الاجماع انما وقع على حدوث العالم الملتئم من الموجودات الخارجية
والكائنات العينية واما الزمان فينتزع من استمرار كل وجود وعدم
ودعوى توقفه على الحركة والمتحرك كما فصله الحكماء غير بين ولا مبين و
على هذا يمكن التزام توقف الحادث على الشرط الحادث من المص واضرابه
ايض وقد سبق في الشرح ما يقرب من هذا وسيجيء الكلام فيه على وجه
ابسط انشاء الله تعالى قال قلت تخلف المعلول عن العلة التامة
بحيث لا يتخلل بينهما زمان الى اخره اقول لعله اراد بالزمان ما يتناول
الآن والا فتجويز التخلف بحيث يتخلل الآن بين العلة والمعلول ايض
ظاهر المنافاة لما تقرر في دليل امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
فان قلت مطلق التخلف مما قد تقرر بطلانه في موضعه فما وجه
استثناء الصورة المذكورة من صور امتناع التخلف قلت وجهه ان
قطعة من الزمان مثلا يمكن ان يكون علة للآن الذي هو طرفه
الآخر ولا يمكن اجراء الدليل فيه بان يقال يلزم من ذلك التاخر ترجيح
بلا مرجح اذ تقدمه على المرتبة التي توجد فيه يستلزم تحققه قبل تمام

علته لانه لو كان قبل هذا كان في خلال الزمان السابق فيتاخر عنه
بعض اجزاء علته التامة فظهر من هذا ان توقفه على نفس العلة يستلزم
بهذا التاخر ولا حاجة في هذا التاخر الى التوقف على عدمه ايض
فان قلت ننقل الكلام الى عدم هذا الزمان المقارن للمعلول فلو كان علته
عدمًا مقارنا وهكذا لزم التسلسل في الاعدام والوجودات السابقة
عليه وان قيل بانه علته امر اعتباري وهكذا ولا مفسدة في تسلسل
الاعتباريات امكن نقل الكلام في جميع الاعتباريات بان علة تلك
الاعتباريات لما لم يكن متحققًا مقارنة لها بمعنى انه لم يكن لها او
يكون علته التامة متحققة مقارنة له امكن ان لا يتحقق في هذه
المرتبة بان ينتفي باسرها نعم من اجاب عن شبهة جواز انتفاء الحوادث
بالاسر بما مر من لزوم انتفاء الزمان وشبهة لا يتاتى له ان يقول
ههنا بهذا المحذور واما المجيب بلزوم تخلف القديم المشترك بين
الحوادث عن علته التامة قبل ذلك وايض هذه الاعتباريات اما
ان يستند الى امر سابق قار او غير قار والثاني اما ان يكون هذا
الزمان المفروض عدمه او غيره فعلى الاول اما ان يكون موجودًا في
آن متصل بان حدوث الاعتباري او في آن يتخلل بينهما زمان و
الاول يستلزم تتالي الآنات والثاني التخلف وفيه ان السابق ليس علة

تامة لها ولا لشئ منها وعلى تقدير ان يستند الى هذا الزمان يلزم ان يكون
الزمان علة لعدمها ولو قيل باستنادها الى غيره ننقل الكلام الى عدمه فيلزم
امور غير قارة مترتبة غير متناهية كالزمان والحركة وهم لا يقولون و
ايضا عدم جريان برهان التطبيق وشبهه في مثله قريب من المكابرة ولا يمكن ان
يق باستناد عدم الغير القار الثاني الى الاول لعدم المقارنة ولا الى تلك
الاعتباريات لانه مستند بالفرض الى هذا الغير القار الثاني فيلزم استناد
عدمها اليه بواسطة ويمكن ان يمنع امتناع استناد عدم الشئ الى نفسه لو لم
يكن علة تامة ومن الظاهر انه في هذين الفرضين لا يلزم ان يكون التدريجي
الاول او الثاني علة تامة لعدم نفسه او لما هو علة تامة له قلت نختار
ان العلة التامة لعدم هذا الزمان نفسه ولا يلزم اجتماع النقيضين لان
المعلول الذي هو العدم متاخر ذاتا او زمانا عن الوجود الذي هو النقيض الاخر
لا مجامع معه فلا محذور فان قلت ننقل الكلام الى العلة التامة لقطعة
من الزمان قلنا علتها الدورة السابقة عليه وهكذا ولا يلزم ان يتحقق القطعة
اللاحقة دفعة لان القطعة السابقة ليست علة تامة بل هي موقوفة على كل من
نصفيها وعند تحقق الاجزاء الغير المتناهية يتحقق القطعة لا يق فعدم الحوادث
اليومية يستند الى اى شئ لانا نقول لعله يستند الى آن ينتهي بالاخرة الى
آن هو طرف زمان يستند ذلك الان اليه ويرجع السلسلة الى المتعاقب فلئن

37

سالت ان عدم الآن الى اى شئ يستند اذ لا يمكن القول بان عدمه مستند
الى نفسه لانه يجب ان يكون ح عدمه مقارنا لوجوده والا لزم التخلف
الخ فنقول لعله يستند الى الزمان الآتي و وجود جزء ما منه فاى جزء
من الزمان اللاحق تحقق كان الآن الذي هو الطرف الاول منه معدوما
بلا محذور هذا غاية كلام القوم في هذا المقام مع تتميمات لنا من قبلنا
وههنا اشياء لا بد من التنبيه عليه الاول ان كون الآن معلولا للزمان
الذي هو طرفه فقد بني على ان كون الآن متقدما على المرتبة التي تحقق
فيها يستلزم كون الآن متحققا قبل تمام العلة التامة فلو سال سائل عن
تاخره قلنا كفى وجها ان تقدمه مستلزم لوجوده قبل علته نعم لو امكن فرض
تقدمه على المرتبة المعينة بدون تقدمه على العلة توجه السؤال عن مرجح تاخره
على تقدمه وانت خبير بان من المعلولات ما ينطبق على العلة كالامر التدريجي الذي
ينتهي بانتهاء الزمان ولو سئل عن وجه عدم كون الآن مع العلة على الوجه
الذي كان المعلول الاخر عليه احتيج الى ان يق خصوصية ذات هذه العلة
مانعة عن هذه المعية او خصوصية ذات المعلول غير قابلة لان يكون معها
على ذلك الوجه و كان المعنى انه موقوف على عدمه ولا فرق بين هذه وبين
ساير الموانع حتى يحكم بانه مقدم على المانع الاخر عدما دون هذه ودعوى
هذا الفرق تحكم ولو اقتصر على كون الزمان علة لعدمه وجعل الآن مستند

يطبق

الى عدم الزمان حصل المط وهو دفع النقض على سبيل الاجتماع ولم يلزم الفرق
بين هذين المتمانعين وساير المتمانعات الوجوديات وانما يلزم عدم توقف
نقيض على نفي النقيض الآخر وهو كما ان كون الشيء علة تامة لعدمه يستدعي
ان لا يكون عدمه بعدم جزء من العلة التامة لان الاجزاء الاخرى للعلة
قد انعدمت سابقا وهذا الجزء الذي هو نفس المعلول لا معنى لاستناد عدمه
الى نفسه فبقي انه لا يستند الى شيء اعدام اجزاء العلة التامة وايض لو استند الى
عدم جزء لم يكن مستندا الى نفسه من حيث الوجود ويستدعي ان يكون
وجود الشيء غير مشروط بعدم علة عدمه او يكون وجوده مشروطا بعدم
نفسه فيكون دورا وهو ظاهر وايض يلزم ان يكون مشروطا بما هو متأخر
عنه زمانا ويمكن ان يق يلزم على هذا ان يكون وجوده مشروطا بعدمه
السابق فينتفي حين انتفى والحاصل ان اللازم اما ان لا يتوقف وجود الشيء على عدم
علة عدمه او يق بدوران التوقف بين وجوده وعدمه اللاحق او يتوقف
وجوده جوا الشيء على عدمه السابق وح امكن استناد عدمه اللاحق الى عدم
عدمه السابق كما امكن استناده الى وجوده الثالث ان كون نصفي القطعة
ونصفي نصفيها وهكذا جزء من العلة التامة يستدعي ان يكون عليته على
احد وجهين اما من حيث التفصيل والتحليل بان يتوقف وجود القطعة
على كونها محللة الى نصفين فبينه ان وجودها لا يتوقف على تحليل محللها ابدا

ومفصل لها وايض مراتب التحليل لا يخرج الى الفعل لعدم وقوفها عند حد
فلو توقف عليها باسرها امتنع تحققها والتوقف على بعضها دون بعض ترجيح
بلا مرجح وتحكم واما من حيث الاجمال واصل الوجود ولا يتصور له معنى
سوى توقف القطعة على نفسها ولهذا تريهم يسندونها الى تدريجي مثله
ينطبق عليها ويتجدد بتجددها كالارادات المتجددة والتصورات الجزئية
الرابع ان تمام علة تلك القطعة لما كان بما هو غير خارج عنها امكن انقطاعها
وعدم تحققها او تحققها في حد آخر من حدود الزمان فان قيل بان
القطعة السابقة وان لم يكن علة تامة لشيء من القطعة اللاحقة لكن يمكن
ان يكون علة تامة للقدر المشترك بين اجزائها وهذا كاف لامتناع التخلف
عنها على ما مر الاشارة اليه قلنا فيجري مثله في الامور التي يستند اليها عدم
الزمان او ما يتم به العلة التامة المقارنة للحادث سواء بسواء ودعوى
الفرق بينهما تحكم بلا طايل فان قلت لا يمكن ان يكون القطعة السابقة علة
تامة للقدر المشترك بين الامور الاعتبارية التي يستند اليها الحادث و
عدم الزمان لان المقارنة والمعية بين العلة التامة وبين معلولها واجبة
والقدر المشترك الذي ذكرنا متاخر زمانا عن القطعة السابقة عليه
القدر المشترك بين اجزاء القطعة اللاحقة ايض متاخر زمانا عن القطعة
السابقة ولا يعقل بينهما فرق في المصحح والمفسد الخامس ان التزام كون

الآن ينعدم بوجود الزمان اللاحق له بعيد جدا ولا يجد العقل فرقا بينه
وبين اسناد عدم السواد عن المحل الى وجود البياض فيه وهو امر مناف للوجدان
بل اما ان يكونا معا او يتقدم العدم على الوجود والاولى في هذه المرتبة ايضا
ان يتق الآن ايضا علة تامة لعدم نفسه ووجوب اجتماع هذا العدم مع الآن
وكون تاخره عنه تخلفا لا بخلاف الآن وعدم الزمان بالنسبة اليه مجرد دعوى
ولا يجد العقل بينهما فرقا بينا بل كما يمكن ان يتق لم يتخلف الآن عن الزمان ولا
عدم الزمان عن نفسه كذلك يمكن ان يتق لم يتخلف عن عدم الان عن نفسه قال
هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك باما فعل آه فيه نظر لان كون الترك
امرا وجوديا بعيد من العقل لا يرتكبه ذو فطرة وايضا كون الترك وجوديا
لا يستلزم وجوب تعلق الارادة به اما اولا فلان الترك يمكن ان يكون وجوديا و
مع ذلك لا يعتبر في مفهوم القدرة ارادة الترك او صحته وانما يعتبر ارادة ان
لا يفعل وصحته وان يكون عدم الفعل صادرا بارادة او بغير ارادة واما ثانيا فلان
الترك يمكن ان يكون وجوديا ويعتبر في مفهوم القدرة ولا يجب تعلق الارادة للوجود
به بل يوجد بمجرد عدم تعلق الارادة بالفعل ولا يلزم ان يكون العدم فاعلا
لجواز ان يكون فاعله شيئا آخر اما ذات النفس او غيره من الوجوديات ويكفي
في استناده الى القدرة مدخلية عدم الارادة فيه في الجملة كما ان مدخلية الارادة
فيه ليست على سبيل التاثير والايجاد او الموجد للفعل هو المريد لا الارادة وكونه

عدميا

عدميا لا يستلزم عدم تعلق الارادة به لجواز ان يستند العدمي الى القصد
والاختيار على انه لا يجب اعتباره على تقدير كونه عدميا في مفهوم القدرة
فلعل الزاعم لكونه عدميا لا يعتبره في مفهوم القدرة فان قلت لعل
بناؤه على ان التفسير بصحة الفعل والترك اتفاقي بين الفريقين فمن يزعم
ان الترك فعل زعم ان القدرة متردد بين ارادة الفعل والترك لان الوجودي
لا يستند الى عدم الارادة لظهور ان الفعل الصادر عن النفس الذي يكون
مقدورا لا يكون الا بارادة ومن زعم ان الترك عدم الفعل زعم انه يجب
استناده الى عدم الارادة لان العدمي لا يكون مستندا الى الوجودي
اصلا او لان العدم يكفيه عدم الارادة المقارن للترك وان تحقق الارادة
معه ايضا في بعض الصور لكنها لا مدخل لها في عدم الفعل بل هو كالارادات
الصادرة عنا بالنسبة الى الافعال الغير الصادرة عنا كما اذا اردنا امرا فوقع
بقضاء الله تع واسبابه المقدرة فاندفع الاعتراضان قلت ما تقرر عندهم هو
ان الفعل المقابل للترك يجب استناده الى الارادة واما الترك فعلى تقدير
كونه وجوديا غير داخل في الفعل الذي حكموا بوجوب استناده الى الارادة فيمكن
ان يستند الى عدم الارادة سلمنا ان الترك ح يسمى فعلا لكن لا نسلم ان الفعل
القايم بالنفس مطلقا يجب استناده الى الارادة انما يجب استناده اليها لو صدر عن
النفس وهو غير مسلم والنزاع في كون فعل العباد مستندا الى انفسهم مخصوص بغير

الترك وكذا كون الترك عدميا لا يستلزم عدم استناده الى الوجودي لما
سبق من الش من تجويزه ذلك في بحث الاولوية على ان المتكلمين قاطبة على
استناد العدم الى وجود المانع او عدم المقتضي وهذه العبارة مشتركة بين جميعهم
ولا يختص بالمص والش وحديث كفاية العدم انما يتم على تقدير سبق عدم الارادة
على ارادة العدم وهو ممنوع في ارادة الواجب في العدم اللاحق للفعل لا يقال الارادة
العدم وارادة الفعل متضادان كما ذكره الش فيما سبق فيتقدم عدم الثاني
على وجود الاول بناء على تقدم عدم المانع قلت بعد تسليم تقدم عدم المانع
وكون التقدم الذاتي كافيا في انفراد المتقدم بالعلية نتم ما ذكرتم لكنها محل
كلام ولا يخفى ان الش سيصرح بان المعتبر في مفهوم القدرة هو صحة ان لا يفعل
ولا يستدعي علة مؤثرة فبناء الخلاف على ما ذكره رحمه الله لا يبعد والصواب
ان بناءه على ان الترك قد يكون على وجه الارادة له والقصد اليه وقد يكون
بدونه بمجرد عدم ارادة الفعل ولم يقصد بذلك استناده الى شيء من الامرين ولا
اشارة الى خلاف فيسلم مما ذكرناه ويمكن بناؤه على ان القدرة هل يتعلق بانتفاء
الفعل او يجب ان يتعلق بامر وجودي فعلى الاول يكون مستندا الى عدم الارادة
او يكفي فيه ذلك وان لم يجب استناده اليه وعلى الثاني يكون استناده الى الارادة وجوبا
ويكون المراد من الترك ايض هو الامر الوجودي وهذا احسن مما ذكره المحشي وان كان فيه
بعض ما ذكرناه قال هذه العبارة والعبارة السابقة آه لا يخفى ان هذه العبارة

انما

40

انما يشعر بكون الارادة صفة وجودية زائدة على الذات لما اشتهر من ان
الصفات الانضمامية هي التي يكون موجودة في الخارج ويقابلها الصفات
الانتزاعية واما انها تشعر بحدوث الارادة حتى يلزم منها التسلسل في الارادة
فلا اما اولا فلان المصادر لا يشعر بالحدوث والا فالعبارة السابقة التي
اختارها رحمه كان مشعرا بالحدوث لان لفظ الاعتبار ايض من المصادر و
دعوى الفرق بحسب العرف بين لفظي الاعتبار تحكم واما ثانيا فلان حدوث — الانضمام و
الارادة لا يستلزم التسلسل فان ارادة العبد حادثة بعد ما كان مفقودا ولم
يقل احد بانه يستلزم التسلسل في ارادته والعبارة السابقة لعل اشعارها
بالحدوث من جهة توقيت وجوب الفعل بوقت الارادة وحينه وهو يوهم
الحدوث فان القديم لا يوقت ولا يخص بحين ومن حدوث وجوب الفعل
وتحديده بوقت يلزم حدوث الارادة والقول في لزوم التسلسل ما مر قال لكن
هذا ينافي ما ذكره الش في شرح قوله آه ستعرف حقيقة الحال ان شاء الله نعم
قال لما كان الفاعل المختار آه هذا الكلام مشعر بان الحكماء لا يعتقدون
ان الفاعل كذلك وهو خلاف التحقيق فالصواب ان ذلك تحقيق حال وليس المقصود منه
الاحتراز عن مذهب الحكماء قال واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص آه قد
سبق ايماء الى انه يمكن الفرق بينهما بان الاول هو الوجوب بالنظر الى المصلحة والثاني
الوجوب بالنظر الى ذات الوقت قال يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة

آه لا يخفى ان وجوب الفعل الذى اخذه فى السؤال ان كان المراد به وجوبه بالنظر الى الشرايط والارادات والدواعى رجع الى السؤال الاول فينبغى ان ياخذه بالنظر الى وجود الفعل فيؤل الى الوجوب اللاحق الذى هو بشرط الوجود فكان الجواب ح ان الوجوب بشرط الوجود لا ينافى الامكان فى وقت الوجود وهذا لا يفهم من كلامه صريحا والتعرض لعدم منافاة الامكان بالنظر الى الذات للوجوب بالنظر الى الارادة قد سبق فى جواب الشبهة الاولى ولا دخل له بجواب الشبهة الثانية ففى كلامه ترك للواجب وتعرض لغير الواجب ويمكن حمل كلام المص على هذا الجواب بان يق انا اختار شق العدم وقال ان القدرة فى حال العدم تحقق بالنسبة الى الفعل الذى سيتحقق بان يفعله الان ولا يفعله لكن وقع انه لم يفعله فصار مستقبلا فالوصف بالاستقبال وصف واقعى للفعل المقدور ايجاده فى الحال بان يكون الحال قيدا للايجاد لا انه ظرف للقدرة والاستقبال ظرف للفعل والترك المقدورين وعلى هذا لا يرد عليه ان القدرة فى الحال على الايجاد فى ثانى الحال انما يعقل لو كان فى مكنة العبد ووسعه ابقاء المؤثر والشرايط وايجاد ما لم يوجد منها فى ثانى الحال والا لكان القول بالقدرة التى حقيقته التمكن من الفعل والترك مجرد عبارة لان غاية ما فى الباب ان العبد لو بقى على حاله واستمر الشرايط الموجودة واتفق وجود ما كان مفقودا منها فى ثانى الحال لتمكن من الفعل والترك وانت خبير بان مثله يتحقق

كل عاجز غاية ما فى الباب الفرق بين مقدمى الشرطيتين فى المفهوم وليس بناء اطلاق القدرة عرفا ولغة على مثله فانهم لا يعدون المعدوم قادرا من العدم فعلية التمكن مع تحقق التمكن التقديرى فى حقه ايض وما نحن فيه قبيله ايض وانما لم يختر رحمه حال وجود الاثر لان الغرض كان متعلقا بالتنبيه على بطلان مذهب من يقصر القدرة على وقت الفعل لشهرته والاعتناء بشان القايلين به دون مذهب من يقصرها على وقت العدم لضد ذلك وسياتى فى تحقيقه ذلك انشاء الله تعالى قال لقايل ان يقول لا يخ ثانى الحال عن وجود الفعل وعدمه آه قد اشرنا الى ان منشا الشبهة هو الوجوب اللاحق وان العدم والوجود لما كانا واجبين لم يتصور كونهما ممكنين وحاصل جواب المص على هذا التقرير ان القدرة انما هو بالنسبة الى الفعل والترك المقيدين بزمان معين ووجوبهما انما هو فى ذلك الزمان وقبله لا يكون شىء منهما واجبا بالوجوب اللاحق فالزمان الذى قبل ذلك الزمان المعين لو كان ظرفا للقدرة المتضمنة للامكان لم يناف الوجوب المذكور فلا وجه للقول بان الزمان المستقبل لا يخ عن وجود الفعل وعدمه فان قيل كون الوجوب مسلوبا عن الفعل فى الوقت السابق لا يكفى فى القدرة لتحققه بالنسبة الى العاجز ايض فى ذلك الزمان فان الفعل فى الزمان غير واجب الصدور عن اى فاعل فرض فى الزمان الذى قبله و

كذا الترك قلنا ليس الكلام فى كفاية سلب الوجود فى تحقق القدرة بل فى
ان الوجوب المذكور هل هو مانع عن تحقق القدرة ام لا والمقصود ان الوجوب
انما يمنع القدرة فى وقته واما الوقت السابق فلا نعم يمكن ان يق سلب
وجوب الفعل والترك المقيدين بوقت فى وقت آخر لا يكفى فى تحقق القدرة
فتعين ان يكون المعتبر فى القدرة سلب وجوبهما فى وقت وقوعهما وهو
بط وايض يلزم على هذا ان يكون القادر مضطرا الى الفعل والترك فى حينهما
وهو خلاف مذهب المص وساير المحققين حيث جعلوا القدرة متناولة لوقت
الفعل والترك ولما قبلهما فح يحتاج الى ان يمنع التعين المذكور ويق لعل
المعتبر فيه سلب الوجوب بالنسبة الى من يصدر عنه الفعل والترك وعدم
كفايته فى تحقق القدرة غير مسلم وعلى هذا لا يحتاج الى الجواب المذكور فى
الشرح بل يمكن ان يق كما اشار اليه رحمه بان الامكان المعتبر فى حقيقة
القدرة ما هو بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا ينافى الوجوب للاحق واما
ان الزمان المعين المفروض لا يخ عن الوجود والعدم فلا يض بالجواب
اصلا بقى ههنا كلام آخر هو ان ما فى المتن من ان القدرة قبل الزمان الذى
يعتبر الفعل والترك بالقياس اليه على مقتضى شرح الشارح هل هو صحيح فى
نفسه ام لا وقد اشرنا سابقا الى ان الحق هو الثانى لان الظاهر من معنى
القدرة هو التمكن بالفعل واما التمكن التقديرى فغير معتبر فى القدرة و

الا

الا لكان اكثر من يعجز عنه قادرا عليه لانه متمكن من الفعل والترك على بعض
التقادير الممكنة والقول بان المعتبر فيها التمكن على بعض التقادير الخاصة
دون بعض مدفوع بالوجدان فانا نعقل مفهوم القدرة ونعقل عن تصور
ما يختص بهذه التقادير قطعا وليس لاحد ان يقول كثيرا ما نتصور
المفهومات الاجمالية وقد يعتبر فيه الخصوصيات ويعجز العقل عن
تلخيصها ولهذا تراه محل خلاف العلماء ويعدون تحديدا المفهومات الاصطلاحية
فضلا عن الحقايق الواقعية ويطول البحث فيها ويرمونها بالزيادة و
النقصان ولما يسلم واحد منها عن النقض فى الطرد والعكس فيجوز ان يكون
القدرة من هذا القبيل ويعتبر فيه التقييد بالنسبة الى بعض الاوضاع
ويذهل العارف عن تلخيصها الا ان الامور العرفية كما يعلم اجمالا معانيها
ويستعلم نفيها واثباتها بمعونة هذا العلم الاجمالى فى المواقع المخصوصة
كذلك يعرف العارف بالعرف اجمالا اعتبار المفهومات فيها وعدمها حتى
يتمكن من نفيها واثباتها بانتفاء هذه المفهومات واثباتها ومقصودنا
ان القدرة تعرف وتثبت وتنفى ولا يتوجه العقل فى شىء من مواقع اثباتها
ونفيها الى الفرق بين التقادير حتى يق ان المنفى التقدير الفلانى فلا ينافى
ثبوت القدرة لا الفلانى حتى تنتفى او يعكس الامر ويقال ان المنفى هى
الخصوصية الكذائية فينافى انتفائها القدرة دون الكذائية حتى

[illegible]

42

لايكون منافاة وهذا دليل على عدم التفرقة فى مفهومها بين الاوضاع و
التقادير نعم انتفاء الامور التى تحت قدرة المكلف ان يفعلها بحيث لايفوت
الفعل بفعلها لاينافى القدرة فتامل قال وليعلم ان المتكلمين اختلفوا فى ان
القدرة آه اقول حاصل هذا النزاع على مادل عليه كلام الش فيما سبق وكلامه
رحمه ايض حيث قال اى القدرة الحادثة قبله اوحين وجوده ان القدرة على
الفعل هل يتحقق حين عدم الفعل ولو على الفعل حين العدم اولا يتحقق الا حين
وجود الفعل وتحققه وكذا القدرة على الترك هل يتحقق حين الفعل ايض اولا
يتحقق الا حين الترك وهو المستفاد من كلام القوم فى بيان الدعوى ونحو
ادلتهم نحوه وحرره بعض المعاصرين بان مرادهم ان القدرة على الفعل فى زمان
هل يتحقق قبل ذلك الزمان بان يكون قادرا فى الزمان السابق على الفعل
فى الزمان اللاحق ومتمكنا منه ومن تركه فيه على ما اشار اليه الش فى شرح
قول المص ويمكن اجتماع الى اخره ولما لم يكن الادلة منطبقة على هذه الدعوى
نيفا كثيرا بذلك وهو غريب لو علم ان المعتزلة قائلون به فليكن هذا مسئلة
اخرى ولا وجه لحمل هذه المسئلة عليها قال وقد اجيب عن الاول بان
تكليف الكافر فى الحال آه يرد عليه ان الفاعل المستمر على الفعل ح مادام
مستمرا عليه لايكون مكلفا بتركه وكذا الكافر الذى لم يؤمن اصلا لايكون
مكلفا بتركه الا تكليفا مشروطا بالقدرة وكذا من آمن بعد مدة لايكون

مكلفا

مكلفا بالايمان فى تلك المدة الا معلقا على شرط غير واقع وكذا لا
يكون تارك الواجبات مدة مكلفا بها فى تلك المدة الا تكليفا كذلك
وانما استثنينا لان الاشاعرة جوزوا تكليف من لم يتحقق فى حقه شرط
التكليف معلقا ومشروطا وان علم الامر به فيما نحن فيه وان كان انتفاء
القدرة معلوما يجوز التكليف به ولا يخفى ان التكليف بالفعل ح اى حين
تلازم القدرة والفعل يجرى مجرى التكليف بالفعل بشرط الفعل وفيه
ما فيه ومايق من ان المكلف فى كل آن يكون مكلفا بالايمان فى الآن
الذى بعده فلا يتخلف آن من الآنات من التكليف بالايمان فيه فان نقل الكلام
الى آن البلوغ قلنا هو مكلف بالايمان ان البلوغ فى الآن الذى قبله
والاجماع انما انعقد على عدم التكليف بالايمان فيما قبل البلوغ على ان
يكون ما قبله ظرفا للايمان لا على عدم التكليف فيه ولو بالايمان بعده
مخلط بين القدرة فى كل آن يتحقق على الفعل فى ثانى الحال ولا يتحقق حينه القول بان م
وبين القول بان القدرة لا يتحقق الا حين الفعل فان الاول انما يناسب
ان يورد عليه انه يلزم ان لا يتحقق التكليف حين وجود الفعل والثانى
انما يناسب ان يورد عليه ان التكليف لا يتحقق حين العدم وعلى الاول
يناسب ان يق ان التكليف لا يتحقق حين الفعل وانما يكون قبله لتحقق
الشرط فيه واما على الثانى فلا يمكن القول به لان الكلام فى ان الشرط لم

يتحقق لا قبل ولا بعد ثم ان الاشاعرة ربما انفصلوا عن هذا الالزام بوجهين
احدهما ان القدرة ليست شرطا للتكليف وانما الشرط هو الوسع ومعناه
عندهم امكان صدور الفعل عادة عن مثل ذلك المكلف بدون مشقة
كثيرة وان كان شخصه عاجزا غير قادر الثانى ان القدرة المعتبرة ليست هى التى
بالنسبة الى المكلف به بخصوصه بل اما بالنسبة اليه او الى ضده والمكلف حال
عدم الفعل وان لم يكن قادرا عليه لكنه قادر على عدمه وهو كاف فى التكليف
به وانت خبير بان الوجه الاول مبنى على قاعدة نفى التحسين والتقبيح العقليين
ومع ذلك فلا يطابق المشهور منهم من ان القدرة شرط التكليف وبه يجيبون
عن اعتراض المعتزلة على مذهبهم ببطلان المدح والذم والثواب والعقاب
حيث قالوا هذا انما يرد على الجبرية صرفا لا علينا حيث قلنا بقدرة العبد
وان لم نقل بتاثيره ولا يخفى انه يفهم منه كون القدرة الكاسبة شرطا للتكليف
وسيجىء الكلام فيه ان شاء الله تعـ واما الوجه الثانى ففيه انهم فسروا القدرة بصحة
الفعل والترك واحترزوا بذلك عن افعال الطبايع حيث لا يسمى قادرا وايض
ذكروا ان القدرة لما كانت نسبته الى الطرفين على السواء احتاجت الى صفة
ترجح وتخصص احد الطرفين كما نقله رحمه عن شرح الاشارات وسيجىء فى الشرح
وهو الذى يتمسك به الاشاعرة ايض فى اثبات صفة الارادة فنقول لا ينفصل
القادر فى قدرته عن الطبايع الموجبة فى ايجابها الا ان الطبايع ايض ربما يؤثر

لفقد

لفقد شرط تاثيرها ويؤثر عند تحقق شرايطها فكما يتاتى منه الفعل تارة
يتاتى الترك منه اخرى كما هو شان القادر عندهم وايض لما لم تكن القدرة
متعلقة بالطرفين فاى حاجة الى اثبات صفة الارادة بل الذى هو خاصة
الارادة وبه يتميز عن القدرة وهو تعلقه بذاته باحد الطرفين يكون
صفة للقدرة وخاصة لها على هذا التقدير ولا يتوهم ان القدرة فى
كل وقت متعلقة بالضد المتحقق فيه وبالضد الآخر فى وقت آخر فانه
لا يساعده كلامهم ولا ينفع فى دفع الاشكال فان مثله ربما يتحقق فى
الطبايع ايض لان الطبع كما تعلق باحد الضدين لكن له علاقة بالضد الآخر
بان يتعلق به فى وقت آخر بشرايطه وكذلك الامر فى عدم الحاجة الى صفة
الارادة قال واورد عليه بان استمرار الكفر فى ثانى الحال اه يمكن ان
يوجه السؤال بوجهين الاول ان ثانى الحال لا يخ من الكفر والايمان فعلى
الاول لم يتحقق القدرة فلا يصح التكليف بايقاع الايمان فيه وعلى الثانى
تحقق المط فيلزم طلب الحاصل وتحصل من هذا ان التكليف ينافى
القدرة لان التكليف ينافى وقوع الفعل الذى يستلزمه القدرة و
منافى اللازم مناف للملزوم فقوله فينافى التكليف اه تفريع آخر على
الشق الثانى لا مدخل للشق الاول فيه وحاصل الجواب منع اشتراط
التكليف بالقدرة بل شرط كون الفعل بحيث اذا وجد كان مقدورا او

ذلك متحقق في جميع الازمان والاوقات فيمكن تحقق التكليف فيها ولا حاجة
على هذا الى القول بان التكليف في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال بل
لا يصح ان اريد به وقت الفعل لان بناءه على تسليم استحالة التكليف بتحصيل
الحاصل فيمكن ان يق هذا جواب عن اصل الدليل لا توجيه للجواب المذكور
اولا فانه مبني على تسليم اشتراطه بنفس القدرة ففي العبارة حيث قال و
يمكن دفع هذا الايراد آه مسامحة وهذا الجواب تام فيما ياتي به المكلف
وما لا ياتي به وحاصل الجواب الثاني اختيار الشق الثاني ومنع استحالة
التكليف بتحصيل الحاصل مستندا بما ذكره وظاهره توجيه الجواب المذكور
وتسليم الاشتراط ولعله نظر الى تغليب الثاني على الاول فسماهما دفع
الايراد وهذا انما يصح فيما ياتي به المكلف لا يأتي به اصلا ويرد عليه
ان النائم والساهي والغافل على تقدير وجود الفعل عنهم يكون افعالهم
مقدورة وكذا العاجز وكذا ما يفقد شرطا العقلي وشرطه الشرعي
كالحيوة والطهر للصوم لانه على تقدير وجود الافعال عنهم يكون مقدورة
نعم ليس كونه مقدورا كليا متحققا على جميع التقادير والاوضاع اذ
ربما كان الفعل صادرا عن النائم وغيره اضطرارا لكن ليس صدوره
عن المكلف المفروض ايض مقدورا على جميع التقادير والاوضاع وللتكلف
ان يق صدور الفعل عن النائم مع بقائه على حاله واستمراره على صفته

سوى عدم الفعل لا يكون مقدورا بخلاف المكلف الذي جمع جميع
الشرايط فانه ان لم يتغير صفة من صفاته سوى الفعل يصير مقدورا
وهذا انما يصح لو قالوا بان مصداق كونه قادرا ليس سوى كونه فاعلا
واما مع كونه امرا آخر فلا بد ان يتغير حاله من عدم هذه الصفة الى
حصولها وتحرير شرط التكليف على هذا الوجه وهو انه كون المكلف
بحيث لو لم يتغير في صفة من صفاته سوى القدرة ووقع الفعل كان
مقدورا وفيه ما فيه والثاني ان ثاني الحال لا يخ من الكفر والايمان فعلى
الاول لم يتحقق القدرة وان تحقق التكليف وعلى الثاني لا يتحقق التكليف
وان تحققت القدرة فكان التكليف كلما تحقق لم يتحقق القدرة وكلما
تحققت القدرة لم يتحقق التكليف فيكون التكليف مع شرطه متنافيين
وحاصل الجواب الاول ان غاية ما لزم عدم اجتماع القدرة مع التكليف وهو
ليس بمحذور اذ التكليف غير مشروط باجتماع القدرة بل بنفسها وحاصل الثاني
منع المنافاة باختيار الشق الثاني ومنع المحذور اللازم على تقديره وفيه ان
اللازم على الشق الاول ايض عدم تحقق التكليف لانتفاء شرطه لانه تحقق
التكليف ولم يتحقق القدرة وعلى الثاني هو انتفاء التكليف مطلقا لا وقت
الفعل فقط اذ لا تخصيص لما ذكره من الدليل بكون التكليف في وقت الفعل
وابطاله فان التكليف بتحصيل الحاصل لازم في الصورتين والجواب مشترك

ان يراد به بقاء التكلم على حالة تحسن منه التكلم به واما النسب الانشائية
القائمة بالنفس فهو بحكم الصيغة اللفظية اذ من المستبعد ان يقوم تلك
النسبة بالنفس ولا يحسن التكلم بهذه الصيغة الدالة عليه وفي هذا الكلام
نظر لان حدوث التكليف على ما اعترف به انما يتصور حين يتصور
الابتلاء فلا يجامع القدرة والفعل مع انه مشروط بها ولا اختصاص لاشتراطها
ببقاء التكليف بل حدوثه بهذا الاشتراط اولى لانه ربما يق ان التكليف
يبقى بعد ما زالت القدرة اذا كان زوالها من تفريط المكلف او تسويفها
بالفعل فللمعترض ان يقول اردت بمنافاة التكليف بشرطه الذي هو
القدرة منافاة التكليف حدوثا للقدرة فان تصرف المجيب في شرط
التكليف كان رجوعا الى الجواب الاول ويمكن ان يوجه كلامه بان التكليف
حين حدوثه مقيد مشروط لوجود القدرة وانما يتنجز حين حدوث
الفعل فصار الحاصل ان تنجز التكليف مشروط بالقدرة وليس قبل
الفعل ولا محذور فيه واما التكليف التعليقي فهو مقدم وغير مشروط
بالقدرة وفيه ان الشناعة التي الزمها المستدل كان باعتبار التكليف
المنجز او عدم تنجز تكليف الكافر بالايمان ما لم يؤمن شنيع جدا فهذا
الالتزام التزام للمفسدة وتسليم لمدعى المستدل ولا يتوهم ان هذا
راجع الى ما اوردنا على الجواب عن الدليل فانه ايراد بعدم تنجز التكليف

بالنظر

بالنظر الى الاوقات التي لم يتحقق فيه الفعل واما هذا فهو عدم تنجز
التكليف بالنسبة الى الوقت الذي وجد فيه الفعل الا في ذلك الوقت
وغاية ما اصلح المجيب رحمه انه يتنجز التكليف بالنسبة الى الوقت
الذي وجد فيه الفعل قبل وقت الفعل حتى يصدق انه منجز بالنسبة الى الكافر
وعلى هذا لا يكون الكافر منجز التكليف فما صنع المجيب شيئا اصلا نعم لو كان كلام
المستدل في منافاة مطلق التكليف مع القدرة التي هي شرطه ولم يخصص
بحال الحدوث لكان لهذا الكلام وجه فليتامل قال وان اريد بها
القوة التي تكون مع جميع شرايطه آه هذا التحقيق الذي مال الى جعل النزاع
لفظيا كلام الامام الرازي ولعله حاول بها اصلاح كلام الاشعري بان
مراده غير ما عليه اصحابه وفيه نظر لان شرايط التاثير في الافعال الاختيارية
للعباد ربما يتخلف منها الفعل لان ارادة الله تع لم يتعلق به وعندهم ان فعل
العبد لا يقع الا بارادة الله تع فما لم يرد لم يقع وان جعل ارادة الله تع من شرايط
التاثير ايض توجه ان ارادته تع قديمة عندهم فربما تعلق بفعل العبد في وقت
معين وحاول العبد ايقاعه قبل ذلك الوقت وتحقق ساير الشرايط العقلية
والعادية ولم يتحقق الفعل ايض لعدم حضور الوقت الذي علق الله الفعل
عليه وجعل شرط التاثير قدرة العبد ايض وادخاله في القدرة حتى يكون
المعنى ان الوقت الذي اراد الله وقوع الفعل فيه لا يكون قبل الفعل بين

الركاكة وايض فيه ان شرايط التاثير عندهم شرايط عادية غير عقلية فعلى
تقدير عدمها ايض ربما تحقق الفعل بارادة الله تع فلا يتم ما رتبه في الشق
الثالث والكسب في عبارته رحه لعله اشارة الى تفسير التاثير على سبيل
العطف فعًا لما اعترض به صاحب المواقف على الامام من ان الاشعري لا
يقول بتاثير القدرة فلا معنى لاستجماع القدرة شرايط التاثير بان مراده
بالتاثير ما يسمى به مسامحة وبمنزلته عند الاشعري وهو الكسب وليس الجمع
بالنظر الى القدرتين القديمة والحادثة لان الاولى منهما كان خارجا عن
محل النزاع **قال** وايض كان الدليل الثاني دالا على تحقق اه لا يخفى ان
الدليل الثاني اذا حمل على ظاهره لم ينطبق على مذهب المعتزلة القائلين
بالمعية والقبلية معًا فيجب حمله على ان القدرة يلزمها كونها محتاجًا اليها
في الجملة ولو في آن حدوثها فلو تحققت القدرة قبل الفعل امكن ذلك والا
فلا لان الفعل حين وجوده لا يحتاج الى القدرة وح لا يدل على تحقق المذهب
الثالث نعم لو لم يكن هذا الدليل للمعتزلة بل انما اقيم لابطال مذهب الاشاعرة
كان ظاهر من اقامه عليه القول بالمذهب الثالث **قال** ولهذا قال ويمكن
اجتماع القدرة على المستقبل اه تقريره ان المستدل اثبت امتناع تحقق القدرة
حال الوجود وحال العدم واختيار المص امكانه حال العدم مما يشعر بامتناعه
حال الوجود ومنافاة قوله لم يمكن لهذا التوجيه من حيث ان اجتماع القدرة

مع العدم ح واجب لا ممكن وفيه نظر اما اولا فلان الامكان لا يجب حمله
على الامكان الخاص بل يمكن ان يحمل على العام فلا منافاة بين الوجوب بينه واما
ثانيًا فلان المذكور يقتضي امكان نقيضه ايض لا ازيد من ذلك وهو كما يتحقق
باجتماعها بالوجود دون العدم كذلك يتحقق بانتفائها راسًا وهو ممكن على هذا
الجواب لان اصحابه لا يقولون بوجوب تحقق القدرة واما ثالثًا فلان المعتزلة
كما يقولون بوجوب اجتماعها مع الوجود كذلك يقولون بوجوب اجتماعها مع العدم
ايض فزعمه ان عبارة المص يساعد مذهبهم ولا يساعد المذهب الثالث تحكم
بحت فان وجه بانه رد لما زعمه الاشعري من امتناع القبلية صريحًا قلنا هذا
انما يصح على تقدير حمل الامكان على المعنى العام وبعد حمله عليه نقول على المذهب
الثالث ايض هذا رد لما ادعته الاشعرية من امتناعه صريحًا والحاصل ان
الجواب مشترك وتوهم ان امكان الاجتماع مع العدم يشعر بامكان الاجتماع
مع الوجود وذلك لان المتبادر في مثل هذه المقامات من امكان ما وقع في
مقابله بحسب المقام دون نقيضه فالسابق الى الذهن من امكان الاجتماع
مع العدم امكان الاجتماع مع الوجود سواء كان بين الاجتماعين منافاة وتناقض
او لا توهم باطل لا مستند له اصلا **قال** قد اشار الى ان ليس شرط كون اه **اقول**
لما كان استدلالهم على كون الترك مما لا يتعلق به القدرة على الوجه الثاني
موقوفًا على ان يكون القائم بالقادر المنتزع منه بحسب كونه قادرًا امرًا وجوديًا

المذهب

هو التاثير في الترك ولم يكن الامر كذلك بل الصفة الراجعة الى الفاعل في ذلك هو
انتفاء التاثير عنه وهو الذي اراده بانتفاء الفعل لا التاثير في الترك الذي زعم
الخصم انه يجب ان يكون متعلقا بامر وجودي وهو الذي عبر عنه بفعل الضد فهذا
التعبير مبني على زعمين للمستدل احدهما انه من مقولة الفعل والتاثير والثاني
لازمه وهو ان متعلقه امر وجودي ويمكن ان يكون مراده بالضد هو العدم وهو
شايع عند المتكلمين فالمعنى انه ليس من مقولة التاثير حتى يق ان متعلقه يجب
ان يكون امرا وجوديا امكن حمل كلامه على الجواب عن الوجه الثاني على الوجه
الذي شرحنا واما ما حمله رحمه من ان مراده بفعل الضد هو الاثر وبانتفاء
الفعل انتفاؤه في نفسه ولفظ الشرط او ما يجري مجراه مقدر في نظم الكلام فبعيد
جدا وابعد منه جعلهم كلام المتن اشارة الى جواب الدليل الاول بقي ههنا شيء
وهو انه قد زعم بعضهم ان استناد العدم الى العدم ليس من مقولة التاثير بل هو
عبارة عن عدم تاثير الوجود في الوجود ويرد عليه في المشهور ان الممكن لما
ثبت تساوي نسبة الوجود والعدم اليه تساويا في الاحتياج الى امر يرجحه ويخرجه
من حد التساوي الى حد الرجحان فالقول بان الممكن في عدمه لا يحتاج الى موثر
اما قول بعدم احتياجه الى المرجح او اختلاف معنيي المرجح فيه وفي الوجود وكلاهما
باطلان اما الاول فظ واما الثاني فلان المرجح في الطرفين انما يطلب ويتصور
بانه مرجح له ومخرجه من حد التساوي الى حد الرجحان فالتحقيق ان العدم و
الوجود

الوجود احتياجهما الى المرجح والموثر على سواء فهذا الجواب من المص مبني على خلاف
التحقيق من حيث انه التزم ان العدم لا يحتاج الى الموثر ولعل هذا منشاء ما نسبه
بعضهم اليه سره من القول بان العدم ليس له تاثير حقيقي بل معنى تاثيره فيه يرجع الى
عدم تاثير الوجود في الوجود ويمكن ان يق انه سره لا يقول بعدم التاثير في العدم
بل بعدم تاثير التارك فيه ولعل عدم تاثيره في الوجود وما يجري مجراه موثر في
العدم عنده لكن يبقى الكلام في انه لما امكن تحقق التاثير في العدم بل لا بد
منه فلم يكن للقول بان استناد العدم الى التارك ليس على وجه التاثير فيه فايدة
في الجواب بل اللازم ح منع ان التاثير في الشيء يستدعي كونه امرا موجودا نعم
لو ادعى ان التاثير من التارك الذي هو موجود في شيء يستدعي كونه موجودا
بخلاف التاثير من الامور العدمية لكان في هذا العدول فايدة ولكنه
بعيد الآن يق اشتهار ان اثر الوجودي يجب ان يكون وجوديا دون العدمي يكفي
فايدة لهذا العدول قال قال المص سره وعمومية العلة يستلزم عمومية
الصفة اعلم ان صفاته تع عند اهل الحق صفة انتزاعية غير موجود عليحدة
وانما ينتزع من نفس ذاته تع من غير احتياج الى امر آخر نعم يمكن ان يعلل بعض صفاته تع
ببعض آخر كتعليل الارادة بالعلم ويمكن ان يعلل القدرة ايض بصفة العلم و
الحيوة لان اعتبار الحيوة والعلم مقدم في صحة الانتزاع على القدرة التي هي صحة
الفعل والترك ولا يتاتى صحة الفعل ونقيضه الا من حي عالم لكن العلم و

الحيوة ليسا مما يوجب القدرة حتى يعلل بعموم نسبتهما الى الممكنات عموم القدرة
بالنسبة اليها على ان الحيوة لا نسبة له الى شئ وليس من الصفات التى تقاس الى الغير
الا بتاويل العلم وهو بعيد على انه على هذا كان ينبغى تاخير هذه المسئلة عن اثبات
عموم العلم فالاوضح ان يق ان ثبوت القدرة انما هو باعتبار حدوث الحادث وفي
لما ثبت ان وجود الممكنات وصدورها عن الواجب لا يمكن الا بطريق الحدوث لان
ما وجد منها انما وجد على هذا الوجه وما يوجد بعد هذا لا يمكن ان يصير قديما
فلا يوجد ممكن الا على وجه الحدوث فيصدر على سبيل الاختيار لا على سبيل
الايجاب فيكون العلة بمعنى علة العلم لا بمعنى علة الوجود الا ان هذه الطريقة
لا يستوعب الممكنات الذاتية وانما يشمل ما امكن وجوده عن العلة بلا مانع
دايم ولعل المص لا يقول بشمول القدرة لجميعها ولو كان له مانع ازلى ابدى
وفيه بعد ويمكن ان يستدل عليه بان خروج بعض الممكنات الذاتية وجودا
وعدما عن قدرة الواجب تع نقص عليه تع وهو محال باجماع العقول فانها اتفقت
على ان واجب الوجود او صانع العالم ومدبره اى مدبر هذا النظام المشاهد يجب
ان يكون كاملا فى غاية ما يمكن للموجود بما هو موجود بريا من النقص والقصور
فيجب ان يكون قادرا على اعطاء الوجود لكل ما ذاته قابلة له بالقبول الذاتى و
الا لزم القصور والنقص فى الفاعل فيتاتى تقرير هذه الطريقة على وجهين الاول
ان هذا الاجماع دليل قطعى على حقية ما اجمع عليه عقلا و الا ارتفع الامان عن العقل

والثانى

والثانى انه مؤيد لدعوى الضرورة اذ لولاها لكان الاجماع عليه بعيدا لانه
قلما يتفق العقول فى النظريات وعلى الوجهين ثبت عموم القدرة على وجه يمكن الاستدلال
به على تصديق المعجزة لمدعى النبوة عليه السلم لكن يخدش الوجه الاول ان حدوث العالم
مما يتوقف عليه عموم القدرة وقد علمت انه انما يثبت باجماع المليين الذى يتوقف
حجيته على ثبوت النبوة الموقوف على تصديق المعجزة الموقوف على عموم القدرة
الا ان يؤخذ حدوث العالم من ماخذ آخر لكن ليس فى الكتاب منه عين ولا
اثر ويمكن ان يق فى الاستدلال على اصل القدرة وعمومها ان مشاهدة بدايع
الحكمة التى روعيت فى تدبير هذا النظام المشاهد وغرايب الصنعة التى اودعت
فى تسطير اساطير الوجود يدل على قدرة صانعها فان كثيرا منها بحيث يعلم بادنى
تامل فيها انها ليست مما وقع على سبيل اقتضاء الطبع بل بمراعاة وتدبير وضرب
من الاستصلاح واستثمار المصالح والحكم واستنتاج الفوايد العايدة الى العباد
وغيرهم كما فى الكم والغلاف فى الثمار والحبوب المختلفة بالرقة والغلظ على حسب
احتياج الناس الى استبقائها او تاثير الفصول وافسادها والجلد الغليظ والرقيق
وغير ذلك مما يشهد اللبيب بان ايثار هذه المواضع منها بهذه الصفات من غير عكس
لم يقع باتفاق ولا بايجاب غير شاعر بل اما من عالم باشره بقدرته او من طبع مسخر
لحكيم سخره ودبره واثر كل موضع منه بقوة تقتضيه وهذه اشارة اجمالية ان
فتشت عنها وجدت ما يقودك الى الاضطرار بالاقرار بقدرة الصانع تع و بعد

بثبوت اصل القدرة بهذا يمكن تعميمه بالنسبة الى جزئيات الحوادث بعدم خلوه
عن مثله من المصالح والحكم واما ما وقع الخلاف فى اسناده اليه تعم من الشرور فلعل
المص لم يرد التعميم بالنسبة اليه ثم فاذا تمهد هذا فيمكن ان يريد سره بقوله
حدوث العالم بعد عدمه ينفى الايجاب ان حدوث هذا العالم المشتمل على هذه الاحكام
والاتقان والصنايع والبدايع ينفى الايجاب وانما اعتبر كونه بعد العدم لان دلالة
هذه الصفات فى الحادث على المط اقوى واظهر منها فى القديم كما يشهد به الوجدان
وقوله بعمومية العلة اه اشارة الى ان ما ذكرنا لا يختص بحادث دون حادث بل الكل
كل ما اشتمل على هذا الشاهد ثبت به القدرة فى الغايب تعم عليه وما لم يشتمل فلا او
نقول ان حادثا من الحوادث لا يخ من مثل المصلحة المذكورة او من الاستناد الى
ما روعى فيه مثلها فيكون القدرة عليها اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة
ثابتة فيكون التعميم بالنسبة الى الكاينات ظ ولعل معنى قوله تعم والواسطة غير
معقولة على هذا ان الواسطة الممكنة التى دبر هذا النظام المشاهد وراعى
تلك المصالح من غير ان يكون خالقها ومبدعها موصوفا بتلك الصفات غير معقولة
لان مبدع مثلها يجب ان يكون اكمل منها فى تلك الصفات واعلى ولعل هذا
الحمل ان لم يكن اولى مما حملوه عليه فليس بادون منه واما جعل الشارح الامكان علة
للمقدورية والصفة عبارة عنها دون القادرية فبعيد جدا لان المقدورية
صفة للافعال والاثار لا للواجب تعم والمناسب فى هذا المقام ان يراد بها صفة

الواجب تعم ثم لا يخفى ان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك اما ان يراد بها انه
يصح منه الفعل مع قطع النظر عن رعاية المصالح والمفاسد وكذا الترك متى ما
شاء اذا لم يمانعه مانع خارجى اقوى منه او مساو وهو المعنى الشامل للقدرتين
القديمة والحادثة او يراد بها انه يصح منه الفعل والترك فى بعض الصور و
التقادير فى الجملة وعلى هذا يلزم قدرة الفاقد للآلة والقوة والسلامة دون
الاول او يراد بها التمكن بالفعل بحيث لا يكون ههنا مانع ولا فقد شرط اصلا
سوى ما يستند الى اختيار القادر وهذا المعنى متحقق فى القديم تعم وفى العبد
ايض بتخليته تعم بينه وبين الفعل وازاحته علل التكليف والطريقة التى
اخترناها من الوجهين يدل على القدرة بالوجوه الثلثة فيه تعم الا ان الثانية
لا يشمل جميع الممكنات الذاتية بل يختص بالكاينات واما الاولى فقد يناقش
فيه بان كون بعض الممكنات مثلا ممنوعا من الوجود بمانع لا ينفك عنه ابدا
كتوقفه على ممتنع بالذات لا يورث نقصا فى قدرة القادر وفيه ان الموقوف
على الممتنع اما ان يكون توقفه من حيث ذاته بمعنى ان ذاته ناقص فى ذاته غير قابل
للوجود الا بما يمتنع وجوده فمثله لا يدخل فى الممكن الذاتى ويكون توقفه من
حيث القادر وضده والموجب القوى المانع وعلى هذا الاتم انه ليس بنقص بل نعلم
اختيار
ببديهة ان استناد شئ ايجابا الى شئ نقص بالنسبة الى ذلك الشئ المستند اليه
والى غيره الذى لا يقدر على دفعه وكذا استناده الى قادر قوى لا يقدر غيره

على دفعه نقص بالنسبة الى ذلك الغير فان الاول لا يتمكن من ترك فعل نفسه و
الثانى لا يتمكن من دفع فعل غيره وكذا الثالث ومن ههنا يعلم ان النقص في
المبدأ الذى يلزم الاشعرى الى فى قوله باستناد صفاته تع اليه على سبيل الايجاب
ليس مانقص من النقص الذى يلزم الثنوية فى قولها باستناد العالم الهين
اثنين ويمكن ان يستدل على التعميم بهذا المعنى بالادلة السمعية فان السمع
لو توقف فانما يتوقف على عموم القدرة للكاينات لا على عمومها للممكنات
الذاتية على الاطلاق فلنرجع الى ما ذكره الش من الدليل وحاصله ان الامكان
المشترك بين الممكنات دليل على احتياجها الى القادر وانت خبير بان غاية
ما يلزم منه احتياجها الى القادر بعد تسليم المقدمات واما لزوم القدرة
باحد المعانى الثلثة منه فلا لجواز احتياجها الى غيرها ايض فلا يلزم ان يكون شيء
من الممكنات صحيح الصدور منه اذا شاء لجواز توقفه على ممكن آخر موجب او مختار
وان هذه المسئلة ليست بمبنية على اثبات التوحيد فيحتمل ح ان يتوقف على واجب
موجب او مختار وفى شق الاستناد الى المختار يمكن ان يكون المؤثر القادر
المفروض اولا غير مؤثر اصلا بل يتفرد القادر الاخر بالتاثير وان عممنا التاثير
من ان يكون بواسطة واثبتنا التوحيد لم يلزم المط ايض لجواز استناد التاثير
الى بعض الممكنات على وجه ينفرد بالتاثير فعلى تقدير تاثيره لا مدخل للواجب فيه
فى هذه المرتبة لان تاثيره سابق على هذا التاثير فلم يلزم الفعل لتاثيره بل

بعد تاثيره

بعد تاثيره وارادته بقى الاختيار للفاعل الثانى فى ايجاد الفعل وعدمه ولو
قلنا بان تاثير القادر فى الاثر لا يراد به ان يترتب على تاثيره لزوما ووجوبا فى شيء
من التقادير بل المراد ترتبه عليه فى الجملة اعم من ان يكون على سبيل الوجوب
اولا امكن ان يصدق المعنى الثانى على سبيل العموم دون المعنيين الاخرين
ولو لم ناخذ التوحيد لم يلزم المط اصلا وفى كل من الامرين نظر اما الاول
فلما اشرنا اليه من ان كونه معنى القدرة مستلزم لكون العاجز وغيره قادرا
واما الثانى فلانهم اخذوا عموم القدرة فى برهان التمانع الذى هو العمدة
فى التوحيد وتفصيل المقام ان هذا الدليل مبنى على مقدمات الاولى ان
الامكان علة الاحتياج الى القادر الثانية ان المحتاج الى القادر مقدور الثالثة
ان كل ما هو مقدور مقدور له تع ويرد على المقدمة الاولى ان الامكان علة
الاحتياج الى المؤثر اما الى المؤثر القادر فلا وهو الذى اورده الش وجوابه ان
الامكان علة الاحتياج الى المؤثر الواجب قادر لما اثبتنا اولا وفيه ان الدليل (والمؤثر الواجب)
السابق انما يثبت قدرته بالنسبة الى الحوادث اذ فيها يلزم الش واما بالنسبة
الى جميع المعلولات فلا لجواز ممكن قديم يستند الى الواجب ايجابا كما ذهب
اليه الاشاعرة ولا يمكن التمسك فيه بالاجماع لوجود الخلاف اللهم الا ان
يتمسك بان الاجماع سبقهم فى ذلك لان الامة كانت تكفر كل قائل بتعدد
القديم ولا يخفى انه ح كان الواجب ان يتمسك بان الحدوث عام لكل ممكن وهو

علة المقدورية لا ما فى الشرح لانه لم يثبت بذلك كون الامكان علة
للمقدورية بل ان الامكان لا يتخ عن علة المقدورية وهى الحدوث واما
انه ملزوم لها فلا وعلى انه على تقدير ملزوميته كانت ايض محل المنع الا ان
يراد بعلة المقدورية ما يعم مستصحب العلة على ان التمسك بالاجماع فى
هذا المط قد عرفت ما فيه نعم لو اكتفى فى الاحتياج الى القادر بمجرد كون
المحتاج اليه قادرا ولو بالنسبة الى غيره تم المط لكن يتسع ح دائرة المناقشة
فى المقدمة الثانية واما المناقشة بانه لا نم انه محتاج الى الواجب فلعله
محتاج الى الممتنع فيمكن الجواب عنه بان المحتاج الى الممتنع بذاته لا بشرط
حال من الاحوال العارضة داخل فيما قصدناه فى الممتنع بالذات اذ مقصودنا
بالممكن ما ليس مثله نعم يرد المناقشة بان الواجب ربما لا يكون قادرا
اصلا وبناء الدليل على ثبوت التوحيد فى هذا المقام بعيد واما يرد على
الثانية ان الاحتياج الى القادر لا يستلزم المقدورية فان القادر ربما
لم يكن له قوة التاثير فى الشئ نعم يمتنع ان يتحقق ذلك الشئ بدون تاثيره
وهذا الايراد يمكن ارجاعه الى المقدمة الاولى فان القادر يعتبر فيه
امران احدهما تمكنه من الفعل والثانى تمكنه من الترك والذى
سبق كان باعتبار الامر الثانى وهذا باعتبار الامر الاول والجواب عنه
ما سبق الايماء اليه من انه موقوف ح على تاثير ممتنع والموقوف على الممتنع

خارج عما نحن فيه ويرد على الثالثة ان كل ما هو مقدور لا يلزم ان يكون
مقدورا له تع لجواز اختصاص بعض المقدورات ببعض القادرين وهو ما ذكره
الش ثانيا وجوابه ان المراد بكونه مقدورا له تع انه مقدور له اعم من ان يكون
بواسطة او بدونها والقادر اما ان يكون هو الواجب تع او يستند اليه و
هذا ايض انما يتم لو بنينا الكلام على ثبوت التوحيد والا فالحصر المذكور مم
ثم لو اكتفينا فى قدرته تع بقدرة الواسطة انتظم الكلام والا لزم الاحتياج
الى اثبات استناد الواسطة الى الواجب بالقدرة بان يق انها محتاجة الى
الواجب وتاثيره بالمعنى الاعم وتاثيره منحصر فيما هو على سبيل القدرة وح يلغوا
المقدمتان الاخيرتان ومن ههنا يظهر ان اثبات المقدمة الاولى بما سبق ذكره
متضمن لاستدراك المقدمتين الاخيرين وح ينبغى التصرف فى تقرير الدليل
وعلى التقديرين يتوجه عليه ان معنى القدرة هو التمكن بالفعل بحيث لو شاء
مطلقا فعل ولو لم يشأ لم يفعل او بحيث لو شاء ولم يمانعه شئ اقوى او مساو
فعل والا فلا وشئ من المعنيين لم يثبت لجواز ان يشاء الفاعل الاول الفعل
ويفعل الواسطة ولا يمانعه ممانع من الخارج ولا يتحقق الفعل لان الواسطة
لم يفعله وهو ما اشرنا اليه فان قلت يرد على هذا انهم ذكروا ان عموم القدرة
مما يثبت به تصديق المعجزة لمدعى النبوة بان يق ان الخارق فعل الله واجراؤه
على يد الكاذب اغراء على القبيح من العالم به وبقبحه وهو قبيح منفى فيعلم انه صادق

فيقال ح لعله فعله تع بواسطة وفعله كك يمكن ان يشمل على القبيح كما في
افعال المكلف قلت تمكين المكلف من مطلق القبيح وان علم فعله له مع انه غير قبيح
لكن الكلام في ان تمكينه من بعض القبايح كاضلال الناس من غير قيام الحجة
عليهم قبيح نعم تمكينه من اضلالهم مع اقامة الحجة عليهم وتمكينهم من التخلص
عنه غير قبيح كما في تمكين ابليس من اضلال بني آدم مع ازاحة علة اتباعه والركون اليه
بنصب الحجج وارسال الرسل وههنا ليس الامر كك فانه اذا ظهر الخارق على يد الكاذب
لم يقم الحجة على المكلف بترك اتباعه والتوقي عنه وهذا قبيح منزه افعاله تع عنه
فتامل قال لاخفاء في ان امكان الصدور عن الغير آه الذي يفهم من هذه
الحاشية انه يخصص الامكان بالامكان الوقوعي الذي لا يعم كل ممكن ذاتي وبذلك
يندفع احتياجه الى الموجب الذي لا امكان له الا التاثير وهو هذا مراده من امكان
الصدور عن الغير فان الظاهر انه غير الامكان الذاتي والا لم يحتج الى هذا التغيير
والعدول عن العبارة المعهودة في التعبير عن الامكان الذاتي وبهذا التخصيص ثبت
ان الامكان علة للاحتياج الى الواجب تع واما انه علة للاحتياج اليه من حيث
انه قادر فلا لجواز ان يكون له جهتا ايجاب وقدرة ولو ثبت انه ليس فيه جهة
ايجاب فليس لان الامكان بالمعنى المذكور علة للاحتياج اليه بل لان الامكان
علة للاحتياج الى المؤثر وخصوصية المؤثر اتفق ان كان قادرا ولعل الباعث
عليه امر آخر لا الامكان والا كان الامكان علة للاحتياج الى العالم الحي

الحي

السميع البصير الى غير ذلك من الصفات ولم يقل بذلك احد ولهذا ضم اليه
قيد الارادة فصار الحاصل ان كل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان
الصدور عن الواجب تع في الجملة وذلك لا يتصور الا بارادة كما يعلم بدفع منع
الش في الحاشية التالية فثبت ان كل ممكن الصدور عن الغير ممكن الصدور
عنه تع بالارادة فالصدور بالارادة عام وعلة لمقدورية الصادر بالنسبة
الى ما صدر عنه فيكون كل ممكن الصدور عن الغير مقدورا للواجب هذا
غاية توجيه كلامه بحيث لا يكون قيد الارادة لغوا في البين وفيه نظر لان امكان
الصدور بالارادة اما ان يراد به الامكان الخاص فهو عين معنى القدرة
فلا يحتاج الى قيد الارادة ان كان المراد تحصيل معنى لا ينفك عن القدرة
بان يراد بالعلة في هذا المقام هذا المعنى وما يقرب منه وان كان المراد العلة
بالمعنى المتبادر ففيه ان القدرة مع قيد زايد كيف يكون علة لنفسه بدون
هذا القيد وان اريد الامكان العام فامكان الصدور جزء لمعنى القدرة و
قد ضم اليه قيد خارج عن معناها ومتفرع عليها فان الارادة عندهم فرع
القدرة لكونها تخصيصا لاحد طرفي القدرة وترجيحا للمتساويين بالنظر
اليهما من باب فرعية العارض للمعروض فكيف يكون جزء الشيء مع المتاخر
عنه علة له واما ارادة المعنى الآخر من العلة ففاسد جدا لان المقصود لو
كان اثبات استلزام امكان الصدور بالارادة للمقدورية لكان الواجب

ان يستدل عليه باستلزام انتفاء الثانى لانتفاء الاول لا ان يعكس الامر
كما فعله المحشى نعم لما كان استلزام الارادة للقدرة واضحا لا ريبة فيه وكان
الاشكال الذى تقدم نبه عليه بهذه العبارة ولا يخفى ان قولنا ما لم يكن كذا
لم يكن كذا او الذى لم يكن كذا لم يكن كذا عبارة فى العرف عن تقدم
المنفى الاول على المنفى الثانى واشتهر التعبير بها عنه وصار كالعلم له كما فى
قولهم الشى ما لم يوجد لم يوجد والشى ما لم يتشخص لم يوجد وعكسه حيث
جعلوه ممادلا على تحقق المذهبين المشهورين فى تقدم التشخص والوجود
ايض يرد عليه ان هذا توجيه بعيد فان ما يثبت عموم امكان صدوره عن
الواجب بالارادة يثبت عموم المقدورية فيكون توسيط امكان الصدور
بالارادة ضايعا والحاصل انه لا يفهم لما فعله فى صدر الحاشية غرض محصل
ثم انه لما ثبت تعلق قدرته تعالى بالجميع فصل الكلام فى كيفية ذلك التعلق بناء على
المذاهب ففصل اولا على مذهبى الاشاعرة والمعتزلة فجعل كل الممكنات
مستندة اليه والى قدرته تعالى بلا واسطة على الاول وعلى الثانى عمم الاستناد
ثم فصل ثانيا على مذهب الحكيم بان ما يمكن وقوعه بالنظر الى علمه تعالى بمصلحة
النظام الاعلى فهو متعلق قدرته تعالى الجامعة لشرايط التاثير اما بلا واسطة
كما هو مذهب الاشعرى وظاهر ما نقل سابقا عن بهمنيار ونسبه بعضهم الى
مذهب الفلاسفة او بالمعنى الاعم كما هو مذهب المعتزلى المشهور من مذهب

الحكيم

الحكيم كما نسب اليهم المص فى قواعد العقايد مع اتفاقهم على ان صدور غير
الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تع كما قال المص فى شرح الاشارات من ان
الفلاسفة يجعلون العقول الات و وسايط لا مؤثرات واما قدرته على الاطلاق
فهى متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير يعنى ان قدرته مع قطع النظر
عن استجماع شرايط التاثير متعلق بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير سواء كان ممكن
الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى او لا هذا ظاهر كلامه ويحتمل ان يريد ان
التردد والخلاف فى تعلق قدرته ببعض ما يمكن وقوعه بالنظر الى علمه بالنظام
الاعلى بواسطة او بلا واسطة انما هو فى القدرة الجامعة لشرايط التاثير واما
قدرته بدون هذا التقييد فهو متعلق بجميع ما يمكن وقوعه بالنظر الى علمه بالنظام
الاعلى وفيه نظر اما الاول فان الجزم بان القايل بكون الممكن لا شيا محضا لا يصح
ان يكون الممكن عنده موجدا للشى حتى الحركات وجعل مجوز ايجاد الحركات
من الممكن مقابلا للقايل الاول ينافى ما سبق من ان ما نقل عن بهمنيار لا ينافى
كون حركات العباد صادرة عنهم ويمكن الجواب بالتكلف وذلك بان يق
ليس مراده ان المستند بكون الممكن لا شيا محضا يلزم ان يقول بعدم كون الممكن
موجدا مطلقا حتى للحركات بل مراده ان من نفى كون الممكن فاعلا مطلقا
مستندا بذلك سواء كان هذا القول لازما لذلك المستند او لا يكون الامر
عنده كذا وحيث استنادهم بالدليل المذكور استطراد الى الثانى ان ضرر

قدرة القادر على ايجاد المتحرك على ايجاد الحركات مع لما عرفت من تحقيق معنى
القدرة وانه يجب ان يكون بحيث يترتب على تاثير القادر ولا يتخلف عنه اما
مطلقا او بشرط عدم المانع والقادر على المتحرك لا يلزم ان يكون قادرا على
الحركات فالواجب ان يؤخذ عموم القدرة من المأخذ الذي ذكرناه او من
غيره الثالث ان قوله والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة آه ليس على ما ينبغي
فان الفرق بين القدرة الجامعة لشرايط التاثير وغيرها الذي هو ملخص هذا
الكلام لا اشعار به فيما سبق من الكلام فجعله حاصلا لما سبق باعتبار ان
بعض التفاصيل مشترك لا يخ عن حزازة الرابع ان كلامه في هذا المقام مشعر
بان من جوز ايجاد الممكن فانما يجوز ايجاده للحركات دون غيره من الاعراض
وكلامه فيما سبق كان دالا على انه يجوز ايجاده بمطلق الاعراض المقارنة للموجد
وكلامه هٰهنا ايض لا يخ من نوع اشعار به ففيه اضطراب ما الخامس ان قوله
واما قدرته على الاطلاق آه ان حمل على المعنى الاول الذي ذكرناه فيرد عليه
ان الدليل لا يدل على شمول قدرته تع على الوجه الذي حرره فان غاية ما لزم
ان ما وقع في العالم يجب استناده اليه تع واما ان ما وقع او لم يقع من الممكنات
فهو مستند اليه تع فلم يلزم مما ذكره فضلا عن ان يلزم انه بواسطة او بلا واسطة
وان حمل على الثاني فيتوجه ايضا ان القدر المعلوم مما ذكره هو استناده اليه
في الجملة واما بلا واسطة فلا يلزم اصلا ويمكن ان تو المتبادر من قوله ما هو ممكن

الصدور

الصدور عن الغير معنى اخص من الامكان الذاتي فان المراد به اما لا مانع من
وقوعه سوى عدم موافقته للنظام الاعلى ومن البين انه لو كان موقوفا على
غيره مما يستند الى الواجب تع لم يكن كك فهو مما يستند اليه تعالى او الى ما يستند
اليه تعالى والمانع عنه منحصر في العلم بعدم موافقته للمصلحة وهو لا ينافي
القدرة المطلقة فيندفع الايراد الا ان ما لوحنا اليه من ان القدرة على
الواسطة لا يوجب القدرة على المعلول البعيد بهذا المسلك باق غير مندفع
هذا قال باتفاق المليين اقول ظاهره انه حمل القدرة على معنى انفكاك
المعلول عن العلة وصحته على ما سبق منه وانت خبير بان التفصيل في
الحاشية السابقة باستجماع الشرايط وعدمه وتوسط الواسطة ونقيضه
وكون امكان الصدور بالارادة وعدمه علة له والفرق بين مذهب
المعتزلة والاشاعرة فيه لا يلايمه اصلا فالظاهر انه اراد به المعنى المعروف و
دعوى الاتفاق فيه سهو ظاهر لان الاشاعرة ينكرونه اشد انكار حيث
جعلوه تع موجبا في صفاته وايض لو حجنا الى دعوى الاجماع فنسبة الاجماع
الى اصل المدعى والى هذه المقدمة على السواء فان الاشاعرة ايض قائلون
بعموم قدرته تع فيما سوى صفاته تع والمعتزلة ايض قائلون بشمول قدرته
اذا عممنا التعميم الذي ذكره رحمه بلى وان لم نعم ايض فان المحشي رحمه زعم انهم
لم يخالفوا في عدم القدرة لكل شئ وانما خالفوا في عموم الارادة قال لما

كان مقدورا المقدور للشيء آه قد عرفت ما فيه والمعتزلة لم ينفوا امكان
تعلق قدرة الواجب تعالى آه حاصله ان هذا السند ليس على ما ينبغي لان المعتزلة
انما يخصصون خلق الاجسام بارادة الله تعالى لا بقدرته فانهم قائلون
بانه تعالى قادر على جميع الممكنات لكنه يمتنع ان يريد بعضها لوجوب ضده
عليه وهذا مبني على جعل الباء داخلا على المقصور ويكون المعنى ان قدرته
تعالى مختص بخلق الاجسام لا يتجاوزه الى خلق مثل افعال العباد او الى خلق عينه
على سبيل الحصر الاضافي على ما هو المسطور في الكتب وانما حمله على ذلك و
لم يحمله على ان يكون الباء داخلا على المقصور عليه ويكون المعنى ان خلق
الاجسام مختص بقدرته تعالى لا يتجاوزه الى قدرة العبد فيكون قدرة
العبد لا يتناول لخلق الاجسام فثبت ان لبعض المقدورات وهو خلق
الاجسام خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين وهو الله تعالى فيكون الحصر
حقيقيا لان تخصيص القول بالمعتزلة يأباه وقوله كما يعلم من ادلتهم اشارة
الى انهم استدلوا عليه بان فعل العبد ومثله قبيح وظاهر ان القبح علة لعدم
تعلق الارادة لا القدرة وهذا من المحشي بعيد فان نزاعهم في عموم القدرة
مشهور حتى انهم يخصصون الظواهر الدالة عليه كقولنا ان الله على كل شيء
قدير وتارة يأولونها بانه قادر على المنع منها والتمكين لها والدليل الذي
ذكره من التعليل بالقبح دليل النظام وعدم دلالته على انه ليس مقدورا له تعالى

ويمكن ان يفرق بان تخصيص المعتزلة بانه العبد غير قادر حقيقي عند الاشاعرة فلا يصدق عندهم ان لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى البعض القادرين واما [illegible] عند المعتزلة [illegible]

ايراد

ايرادا اورد على كلامهم في الكتب الكلامية مشهور بينهم وسيجيء في الشرح ومن
ادلتهم على ان مقدور العبد بعينه ليس مقدورا له تعالى ان تخالف الارادتين
في ايقاع الفعل وعدمه يستلزم اما اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او عجز
احدهما وسيجيء مع جوابه في المتن والشرح ولا خصوصية لهذا الدليل بنفي
الارادة بل لو تم لنفى القدرة ايضا **قال** الش والمشهور في الاستدلال على
آه هذا الدليل لو تسلم امكن حمل كلام المص عليه بان يقال مراده بالعلة
المركب من المقتضي وعدم المانع ولما لم يكن شيء منهما مختصا بممكن فكان
عمومية العلة يقتضي عمومية الصفة يعني ان الذات التي هي المقتضية
للقدرة ولا خصوصية لها بممكن دون ممكن والامكان الذي هو كذلك
عامان فالصفة عامة ثم لا يخفى ان هذا الدليل هو المختار للاشاعرة وهذا
يستدعي كون صفاته تعالى مقدورة وان خصصوا الامكان بامكان الحدوث
لم ينحصر المصحح في الامكان فكان ينبغي ان يقرر الدليل على وجه آخر لا على
هذا الوجه حيث حصروا المانع في الوجوب والامتناع واستدلوا بكون الامكان
نفيهما على كونه مصححا للقدرة كما ذكره الش على انه على هذا لا يدل هذا الدليل
على عموم قدرته تعالى بالنسبة الى الممكنات التي لم يتحقق حدوثها اذ لعل بعض الممكنات
حين تقدير وجوده يكون قديما والتمسك بالاجماع لا يغني من جوع فان هذا
المطلب عندهم لا يستدل عليه بالاجماع كما صرحوا به لان ثبوت حجية الاجماع

عندهم موقوف على عموم القدرة كما سبق فان قلت يمكن ان يثبت عموم قدرته تعالى
اولا بالنسبة الى جميع الحوادث بهذا الطريق ثم يثبت بالنسبة الى جميع الممكنات بالاجماع
على عدم امكان قدمها قلت كان اللايق ح ان يعقد مسئلتان ولا يجعل مسئلة
واحدة على ان الاجماع لو قام فانما هو على كون القديم غير موجود لا على عدم كون
بعض الممكنات بحيث لو وجد كان قديما وايض بعد التمسك بالاجماع لا حاجة
الى هذه المقدمات بل اصل المط اجماعى كما ذكره المحشى لكن عرفت ما فيه قال وهذا
الاستدلال بناء على ما ذهب اليه الحق آه اقول فيه بحث اما اولا فلانه على هذا يلزم ان
يجرى الدليل فى عموم قدرته تع بالنسبة الى الممتنعات ايض لان المعدومات
ليست بشئ ولا تمايز فيه فلا معنى لكون بعضها ممكنا وبعضها ممتنعا فاما
ان يكون الكل ممكنا او ممتنعا فاما ان يقدر على الكل او لا يقدر على شى بل نقول
قدرته على الممكنات دون الممتنعات مع انه لا تميز اصلا مما لا وجه له فاذا جوز
مثل هذا التميز فى المعدومات اى مثل ان يكون بعضها مقدورا دون
بعض وبعضها ممكنا دون بعض فعدم تجويز اختلاف نسبة الذات اليها
بعد ذلك باطل صرف وتحكم بحت واما ثانيا فلما قيل ان عموم قدرته تعالى
وخصوص قدرة العبد ح مع عدم التمايز بين المعدومات اصلا مما لا معنى
له ولو قيل لعل لقدرة العبد نسبة الى بعض الممكنات المعدومة دون
بعض انتقض الدليل وبطل فظهر بهذا ان اثبات عموم القدرة وتصحيحها موقوف

على

57

على ثبوت المعدومات لا على نفيها على عكس ما قالوا واما ثالثا فلان الامر
الاول لو تم ثبت المط ولم يحتج الى الامر الثانى لان المعدومات لما كانت لا
شيئا محضا لا تمايز بينها اصلا لم يتصور اختلاف نسبة الذات اليها سواء
كانت لها مادة او لا ولو جوز ان يكون له مع كونه نفيا صرفا اختلاف
احوال لم ينفع نفى المادة اصلا لان الاحوال المختلفة لا تنحصر فى المادة وشبهها
فتامل قال انما الفرق فى دفعه آه وجه البناء واضح وما ذكره رحمه الله لا يرتبط
بوجه من الوجوه بما ذكره الش على ما هو دابه وعادته ودفع المنع من قبل الاشعرى
بتخصيص الممكن بما هو ممكن الصدور عن الغير ودعوى ان الممكن يمتنع ان
يوجد شيئا وهذا على تقدير ان يكون مذهب الاشعرى امتناع صدور
ممكن عن ممكن لا عدمه ومن قبل المعتزلة اكتفى بدعوى ان ما هو ممكن
الصدور عن الغير يمكن ان يكون متعلقا لقدرة الواجب وان لم يكن متعلقا
لارادته فلو بنينا الكلام على تعلق القدرة بلا واسطة كان دعوى
خالية عن الدليل ممنوعة وان حملنا الكلام على التعلق بالمعنى الاعم
امكن استناده الى القدرة المستجمعة ايض وقد سبق انه يمكن التوجيه
بوجه بين تامل قال اقول على قاعدتها لا يلزم آه لا يخفى ان امتياز المعدوما
يوجب ان يخطر ببال المانع احتمال ان يكون لبعض القادرين خصوصية
ببعض المقدورات المعدومة ولعله اراد ان قاعدة المعتزلة وهو

التقبيح والتحسين العقليين لا يقتضي الاحتمال عدم تعلق الارادة لانها لا
ينافي تعلق القدرة كما يحكم به العقل فان ارادة القبيح وفعله قبيح واما
التمكن منه مع تركه تفاديا عن قبحه فهو كمال وحسن فهذه القاعدة لا يصير الا
منشا لهذا الاحتمال فالاستناد بقاعدتهم ليس ملزوما لما هو بصدده فالسند
ليس على ما ينبغي لعدم كونه ملزوما وليس هذا دفعا للمنع بل مناقشة في السند واما
دفع المنع فقد اشار اليه في الحاشية السابقة وفي الامرين معا نظر اما الاول
فلان الش لم يتعرض لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين فبناء الكلام عليه قبيح
جدا واما الثاني فلما عرفت ان دفع المنع اما باثبات تعلق القدرة بلا واسطة
فدونه خرط القتاد واما باثبات تعلقه بمعنى اعم فقد عرفت ايض انه لم يكن ح
لتخصيص القدرة المجرد عن الارادة بهذا التعلق وجه فان الارادة ايض متعلق
على هذا الوجه بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير ويمكن ان يق هذا انما لو كان
مراده بما هو ممكن الصدور عن الغير ما يقع تحت الوجود ويحيط به سور الكون في
احد من الازمنة وليس كذلك بل مراده به ما لا مانع من وجوده سوى عدم ملايمته
للنظام الاعلى فقوله ح هو مما يمكن صدوره عن الغير مع قطع النظر عن مصلحة
النظام وكل ما يمكن صدوره عن غيره مع قطع النظر عن تلك المصلحة يجب ان
يمكن ان يدخل تحت تاثير الواجب بواسطة او بدونها والا لكان له مانع
من الوجود سوى مصلحة النظام فيكون متعلق القدرة دون الارادة لكن

بقي

بقي الكلام في ان معنى القدرة لا يتحصل بمجرد الاستناد بواسطة وقد فصلنا
جميع ذلك **قال** نعم قبول الوجود وقبول الحركات آه فيه ايض نظر اما اولا فلان
عدم امكان الايجاد الا من واجب الوجود لا مدخل له بما ذكره الش فان مراده
ان واجب الوجود لعله لا يتمكن من ايجاده لعدم استعداد المادة له وان خصص
الكلام بما هو ممكن الصدور عن الغير احتمل ان يستند الى الواجب بطريق الايجاب
فان قلنا تاثيره بطريق الايجاب لا امكان له في الواجب بناء على اجماع المليين
لم يحتج الى ان القدرة مقتضى الذات ولا الى ان الامكان مصحح لتعلق القدرة
بل كان تم الكلام بان ما هو ممكن الصدور عن الغير يستند الى الواجب بالاخرة
وتاثيره لا يكون الا بقدرة والحاصل ان هذا المحقق مخلط في هذه الحواشي و
اما ثانيا فلانه ادعى سابقا ان ما نقله عن بهمنيار لا ينافي كون افعال العباد
صادرة عنهم وههنا يقول ان قبول الوجود وقبول الحركات يتحقق في الممكنات
دون صدورها وهذا منافاة ظاهرة **قال** هذا لا يوجب تجويز صدور
ممكن عن غير الواجب في بعض النسخ هكذا هذا لا يوجب تجويز عدم صدور
ممكن عن الواجب فمعناه على الاول ان استعداد المادة لصدور ممكن دون
آخر لا يوجب صدور الممكن الآخر عن غير الواجب لانه لا يصدر عن صادر
اصلا فضلا عن ان يكون صادرا عن غيره نعم وان اريد انه ح وان لم يكن
صادرا عن غيره تع لكنه ليس صادرا عنه تع ايض فلا يكون مقدورا له تع

فجوابه ح ان الكلام فيما هو ممكن الصدور عن الغير فهذا الممكن خارج عما نحن بصدده وان اريد ان الممكن الذى يستعد المادة لحدوثه لا يصدر عن الواجب فقد عرفت ان الممكن واجب الانتهاء اليه تع اما بواسطة او بدونها ومع ذلك فلا مدخل فى هذا المنع ح لقانون الحكمة اذ منع استناد وجود الممكن اليه تع لا يتوقف على استعداد المادة وعدمه وعلى الثانى ان هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن يستعد له المادة عن الواجب تع لانه لا منافاة بين استعداد المادة له واستناده اليه تع فهذا السند لا ربط له بالمنع سواء كان المدعى استناد الممكنات اليه تع بواسطة واعم منها على انك قد عرفت ان المدعى الثانى والدليل قائم ح والمنع ساقط واما الممكن الذى لم يستعد المادة له فخارج عن النزاع هذا مراده رحمه قال لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه آه اما التخصيص الاول فلا طايل تحته لان عموم القدرة بمثل هذا المعنى يتحقق فى كل قادر الا ان يق يحتمل فى غيره من القادرين ان يصدر عنه بعض ما له امكان الصدور بطريق الايجاب واما فيه تع فلا لان الدليل دال على ان كل ما يصدر عنه تع بطريق الاختيار لوقوع الاجماع على حدوث كل ما يصدر عنه تع وانت خبير بانه لا ينفع فى رد الثنوية ح لان لهم ان يسلموا ذلك ويقولوا مع ذلك بقا التمرق اما التخصيص الثانى ففيه نظر اما اولا فلان كل ما هو ممكن الصدور عن الغير فكما ان نسبة الذات البحت اليه على السواء كذلك نسبة الارادة والعلم لان كل

ممكن الصدور عن الغير ممكن الصدور عنه تع الا ان يوجه بما لوحنا اليه واما ثانيا فلان استواء النسبة لو ثبت صدقها لكان بالاجماع كما اشار اليه وانت خبير بان هذا المستمسك فى مسئلة يذكر فيها خلاف الثنوية ضعيف جدا لان التوحيد وكون ما يستند اليه تع حادثا حتى يلزم تاثيره تع فى كل ما يمكن صدوره عن الغير بالقدرة ممنوعان فى هذه المرتبة فالصواب فى هذه المسئلة ما اشرنا اليه ان المراد بالممكن الذاتى فى هذه المسئلة ما لا يستلزم بذاته مع قطع النظر عن ممانعة الغير محالا ذاتيا ولا يبعد ان يق ان هذا المعنى والمعنى المشهور وهو ما لا يابى بذاته الوجود والعدم متساويان فان المراد به ما لا يابى بذاته و لو بواسطة ولوازمها الذاتية الوجود والذى يابى كذلك داخل فى الممتنع كما ان ما يستلزم الوجود ولو بواسطة داخل فى الواجب كما صرح به فى جوابه فنقول لو لم يكن ممكن مقدورا له تع فاما لقصور القوة الفاعلة عن ايجاده او لمانع معارض يقتضى ضد وجوده او لانه على تقدير استناده اليه تع يكون على سبيل الايجاب فلا يتمكن من تركه والكل نقص وقصور والعقل الخالى عن الوساوس الطارية يحكم بان صانع هذا العالم ومدبره منزه عن النقص والعجز نعم ربما عرض الشك فى هذا الحكم عند الملاحظة الاجمالية لمفهوم موضوع هذه القضية لكن عند ملاحظة تفاصيل الصنايع والبدايع وما اودع فيها من الحكم والمصالح ينكشف غياهب الشكوك ويزول حجاب الارتياب عن بصاير اولى

الالباب و هذه الطريقة دالة على عموم القدرة لكل ممكن ذاتى ويمكن
الاستدلال برعاية الحكم المشاهدة فى الكاينات والفاسدات فان النفس
اليقظى تشهد بان هذه الخصوصيات التى اوثرت على اضدادها ليس صدر لا
عن مراعاة وتدبر ولا يخفى ان هذه الطريقة جزئية لا يدل على عموم القدرة
بالنسبة الى ما لم يوجد من الممكنات الا بالاستعانة بالطريقة الاولى وينبغى
ان يعلم ان الطريقة الاولى لا يتوقف على ان يكون الصانع فى هذا العالم
واحدا بل ما يعلم بالبديهة من انتهاء المصنوعات الى واحد يكفى فى ذلك
فان العقلاء من مثبتى الصانع كلهم متفقون على وحدة مدبر بعض العوالم
انما عرض لبعضهم شبهة فى وحدة من ينتهى اليه تدبير الكل لما راوا فى بعض
الصنايع من سمة النقص والشر فاسندوه الى مبدا اخر واما ما خلا عن وصمة
العيب وسمة العوار فلا يعتريه شبهة فى وحدة صانعها فنقول ان من ينتهى
اليه هذه الاثار الحسنة والافعال البديعة يحكم العقل بجمالها وبرائتها
عن كل نقص و هذه طريقة المومنين الاولين من اصحاب النبى واهل بيته عليهم السلم
ثم الطريقة الثانية انما يدل على صدور تلك الصنايع عن قدرة واما انه
تعالى بلا واسطة فلا وقد حققوا انه المط فى هذا المقام ولا يدل ايض على ما لم
يظهر اثر الحكمة ورعاية المصلحة فيه ولم يتضح ذلك الاتضاح ولو اكتفينا ايض
بالصدد وبتوسط على طريقته رحمه واغمضنا عما فيه كان موقوفا على التوحيد

ومنها ايضا ان موضع هذه الفوايد وعرشها لا يصدر عنه شيء ايجابا وانما يفعل ما يفعل اختيارا م

فالطريقة

فالطريقة الثانية ينبغى ان يجعل دليلا على اصل القدرة قال فقول الثنوية
من ان الله تع لا يصير اه واما عدم معرفة وجوه الخير فى بعض الاشياء فلا
يضر بل هو سر القدر الذى استاثر به الله تع وخفى على الملائكة المقربين
كما يدل عليه قوله تع اتجعل فيها من يفسد فيها الاية فلا ينبغى ان يسال عنه و
كذلك السؤال عن الحكمة فى ايجاد الشيطان وحزبه منهى عنها لا يستطيع
الانسان حملها اعلم ان ههنا مذهبين بين المسلمين احدهما ان اسباب
العالم مترتبة ترتبا ذاتيا كل منها مستند الى سابقه على سبيل الوجوب و
امتناع التخلف عنه فالقدرة متعلقة بكل منها بمعنى ان للقادر ان يفعل
سببه فيترتب عليه المسبب وان لا يفعله فلا يترتب عليه وهذه الطايفة
قائلون بان وجود الاشياء من القادر موقوف على وجود بعض اخر كالفرقة بعضهم
الثانية ويمتازون عنهم بالقول بتوقف عدم كل مسبب على عدم سببه و
وجوده على وجوده وما اوردنا عليه رحمه من ان القدرة على الواسطة
لا يستلزم القدرة على المعلول البعيد مبنى على ان وجوب ترتب المعلول
البعيد على الواسطة لم يثبت بالتقرير المذكور ولو فرض وجوب الترتب فلا
كلام فى الاستلزام ولا يخفى ان هذا ايض غير القول بالقدرة بواسطة فان
معناها القدرة على ايجاد الواسطة التى هى علة فاعلية للمعلول ولا يلزم
على هذا المذهب ان يقولوا بكون الواسطة فاعلة بل انما قالوا بكونها موجبة

وفرق بين الامرين ولو قالوا في بعض الموارد بكونها فاعلة كالعباد بالنسبة
الى افعالها عند اصحابنا والمعتزلة فهم يثبتون قدرة تترتب عليها بما اشير اليه
من الادلة فعلى هذا المذهب ينبغي ان يتحقق المصلحة في احداث السلسلة
ويراعي الحكمة والخير في جملتها دون تفاصيلها لان التفاصيل والخصوصيات
لما كانت واجبة في الجملة وضرورية لها على هذا التقدير لم يتوجه السؤال
عنها بعد احداث الجملة وهذا هو المناسب لطريقة المص رحمه ومن يحذو حذوه
وثانيهما ان كل فعل وكل معلول لا يصير واجبا بالنسبة الى سابقه وجوبا سابقا
بل ايجاد كل معلول انما هو على سبيل الجواز من علته من غير وجوب سابق نعم
ربما تحقق هناك وجوب لاحق بالنسبة الى لواحق المعلول وبالقياس الى
الامور السابقة عليه بشرط ان يكون تابعا للمعلول كالعلم وشبهه على
ما سبق في الكتاب وهذا هو اختيار بعض اصحابنا ايض وهو المناسب لطريقة
الش واصحابه وعلى هذا يجب ان يتحقق بالحكمة والخيرية في كل معلول معلول
مع قطع النظر عن المصالح المترتبة على الجملة من حيث هو جملة وهذه الفرقة
ايض قائلون بتوقف وجود بعض الاشياء على بعض كالعرض بالنسبة
الى موضوعها بقي ههنا شيء وهو ان الثنوية لا يستفاد من دليلهم الا انه تعالى
لا يكون مبدأ للشر واما انه غير مقدور او غير مراد فلا يتعين فهمه من كلامهم
اذ لو قالوا بانه قادر على الشر ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعله لكنه لم يشأ

فلم

61

فلم يفعله كما يقوله اكثر المعتزلة بل الاشاعرة فانهم يقولون ما لم يشتمل على
حكم ومصالح وكان عبثا لم يشأ الله ولم يفعله لكن لو شاء لفعله لكنهم
يقولون يمكن ان يشاء الله تع ذلك العبث وان لم يجر عادته به والعدلية
يقولون بعدم جواز ارادته عليه ولو فرضنا ان الثنوية قالوا كما قال العدلية
لم يكن مخالفا لقولهم هذا ان الواحد لا يكون خيرا وشريرا بل لو قالوا كما قاله
الاشعرية ايض كان الامر كذلك او لا منافاة بين دعوى العلم الضروري بعدم
كون الواحد خيرا وشريرا وبين كون الواحد قادرا عليهما والعلم بذلك فجعلهم
قول الثنوية مخالفا في هذا الاصل بعيد عن الصواب جدا بل الصواب ان
المخالف في هذه المسئلة هم الاشاعرة القائلون باستناد صفاته تع اليه على سبيل
الايجاب ثم ان كثيرا منهم اعترفوا بان ثبوت دليل السمع ودلالة المعجزة موقوف
على ثبوت عموم القدرة قال المحقق الدواني في شرحه على العقايد كون شمول
القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض
قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات رسالة
الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل
الله تع خارق للعادة وقد صدر عنه عقيب دعوى النبوة واذا خالف الفاعل
المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر
على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له

مثبت لشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تع ومقدورن
وان زعمه المعتزلة واحتمال وجوده في نفس الامر لا يجدي فاذا تقرر هذا نقول
دلايل عدم القدرة ح لا يتم لانتقاضه بالصفات المذكورة والفرق بان انتفاء
التمكن من الفعل نقص دون التمكن من الترك فعلى هذا يثبت انها مقدورة له تع
ثم يستدل على التمكن من الترك بحدوثه اذ ما يستند اليه تع على سبيل الايجاب
يجب ان يكون قديما دليل اخر في الحقيقة غيرها استدلوا به في كتبهم ولا حاجة
فيه الى حديث النقص والكمال كما اشرنا اليه وايض على هذا يمكن ان يكون فعلا
اختياريا لقديم اخر يستند اليه على سبيل الايجاب فلا يكون فعلا له تع فلا يتم الكلام
الا بان يثبت انه تع قادر على منعه وتمكينه ولم يثبت بهذا الدليل نعم لو لم
يستند الى قديم كذلك بل الى حادث اختياري امكن ان يق ان ايجاده الحادث المفضي
الى الخارق اختيارا دال على تصديق المدعي اما اذا صدر عنه قديم ايجابا فلا
وهذا من مضطرب الاشاعرة ومن جملة ما فيه تشويش من كلامهم على ان فيه بحثا
من وجهين الاول ان شمول القدرة غير موقوف عليه لدليل السمع على
طريقتهم لانها مبنية على ان الله تع اجرى عادته بخلق العلم عقيب المعجزة
وبعد جريان عادته تع بخلق العلم لا معنى لان يق انه انما يحصل العلم
لو كانت المعجزة في نفس الامر فعل الله تع ونظيره ذلك ان يق قد جرى عادته
تع بخلق الاحراق عقيب مماسة النار وعلمت تلك العادة ثم يق انما

يحصل

62

يحصل الاحراق عقيب مس النار لو علم كون صورة النار جوهرا في الواقع
اما لو كان عرضا او لم يثبت كونه جوهرا فلا يحصل الاحراق وهذا قول
مبتور النظم خال عن التحصيل نعم ح لا يلايم التمثيل الذي ذكروه كما
سيجيء في الشرح من حديث السلطان ورسوله وقيامه وقعوده لتصديق
رسوله على ان فيها ايض منعا او يكفي في مناسبة التمثيل اشتراكهما في
العلم العادي الثاني ان المذكور في كلامهم ان دلالة المعجزة موقوف
على كونها من فعله وعلوم بشمول قدرته تع والذي يدل عليه دليلهم
المشهور المنقول في الشرح كونه مقدورا له تع بان يفعله ويتركه لا ان يمنع
غيره من فعله وتركه ايض فلا يدل على كونه من فعله فكان الصواب ان
يوخذ ذلك من ماخذ آخر هو قولهم لا موثر في الوجود الا الله كما فعله
صاحب المواقف وسياتي الكلام فيه ان شاء الله تع لا من شمول القدرة و
دليله وههنا بحث اخر وهو ان العلم العادي لما لم يستند الى معلومات
مترتبة يستلزم العلم بها العلم بالمعلوم وكان بجريان عادته تع بخلقه
في المكلف قام احتمال ان يكون العلم المخلوق غير مطابق لان المحمول
اما ان يكون لازما للموضوع او يكون ثبوته له لازما لامر اخر خارج عن
الطرفين معلوم ولو لم يكن شيء من الامرين لم يلزم العلم بالقضية بل
احتمال ان يكون الامر على خلافها لازم الخطور بالبال لا ينفك عنه

عنه احد ومايدعى من العلم بالعاديات فظنون ان اخذت حملية وعلوم
ان اخذت شرطيات كقولنا ان لم يحدث امر غريب مغير للعادة فالجبل
لم ينقلب ذهبا وفيه تامل وايض لايجرى العلم العادى فى المعجزة الاولى للنبى
الاول فلا يحصل فيما تاخر لتوقفه على العلم فى سابقه فان العاديات ينبغى
ان يعلم او لا بطريق آخر وجعل العادة طريقة مستقلة للعلم غير محتاج
الى اخر باطل فتامل وسيجئ فيه كلام **قال** على هذا يكون مرادهم بالظلمة
هو العدم والامكان يعنى انه علم من قولهم بكون النور حيا عالما الى آخر
ما قالوا انهم ارادوا به الوجوب والوجود الواجب المنزه عن العدم فيكون
مرادهم بالظلمة ما يقابله وهو الامكان المستلزم للعدم المعرض للفناء
فانه منشا الشرور والنقصان وقد اول قولهم بما يقرب من هذا التاويل
صاحب حكمة الاشراق وفصله شارحه من اراده فليطلبه من هناك **قال**
قال المجوس ان ايجاده من ليس شرا آه لما لم يكن ايجاده من شر فكيف يصدر
الشر منه وعندهم ان ما ليس شرا لا يكون مصدرا للشر الا ان يق انهم لا
يقولون بان ما ليس شرا لا يكون مصدرا للشر بل انما يقولون بان الشئ الواحد
لا يكون مصدرا للخير والشر وفرق بين القولين واله ليس اهرمن مصدرا
للخير اصلا فلا تناقض قاعدتنا فان قيل لما كان اهرمن مصدرا للشر وهو
صادر عنه تعالى فهو مصدر للخير والشر قلنا احدهما صادر بواسطة فلا

منافاة لانا انما نفينا ان يصدر عن شئ واحد الامران جميعا بلا واسطة
فتامل **قال** اى احكام افعال الواجب بان يكون خالية من وجوه عرضه
من هذه الحاشية امران الاول ان الاحكام عبارة عن امرين عدمى ووجودى
وان كان ظاهر لفظ الاحكام يشعر بالوجودى ويمكن ان يق الاحكام فى
العرف وان كان مشعرا بالوجودى لكن الظاهر منه المعنى الذى يكون
ملزوما للبعد عن تطرق الخلل والنقصان والخلو عن سمات الفتور و
الايهان واما اشتمال الفعل المحكم على الفوايد الجليلة والمصالح الجزيلة
فربما لم يشعر به هذه اللفظة كمن بنى بناء لا يغيره الرياح والامطار ولا
يدرسه مرور الليل والنهار لرصافته ومتانته بمنزلة قفر لا يطرقه
المارة ولا يسكنه الا اهل العبث والمعارة يوصف بالاحكام ولا يوجد
فيه الامر الثانى ففرضه ان الاحكام وان كان المفهوم منه الامر الاول
لكن المراد منه فى هذا المقام الامران معا والثانى ان هذا الدليل دليل
على علمه تع بالذات وبالغير ولا يختص بواحد منهما ولكنه على الثانى بالذات
وعلى الاول بتوسط الثانى وتقريره ان يق احكام ذلك الافعال واتقانها
على التفصيل المشاهد فى الجزئيات يدل على علمه تع بتلك الافعال ولا يضر
طريان الشك عند ملاحظتها على الاجمال كما لوحنا اليه ونظيره ان من تفطن
بنكتة دقيقة فى مجلس وحصل له الجزم بقراين الاحوال فربما حكى لصاحبه

انّ تفطّنت بالامر الفلانى فى جماعة كذا من فلتات لسانهم ومطاوى
اقوالهم وسحنة احوالهم واراد تقريب مأخذ علمه وتحريره له فلايتاتّى له
ذلك ولايمكنه تلخيصه بحيث يحصل لصاحبه منه العلم ويندفع منه
الشكّ وان كان عنده ثقة صدوقا لكون مأخذ ذلك العلم محتاجا
الى المشاهدة والتبصّر فى الحال غير كاف فيه كشف المقال ثمّ لمّا ثبت انّه
يعلم افعاله ثبت انّه يعلم ذاته لان كل من علم شيئا علم انّه الّذى يعلم ذلك
الشّئ او يق كلّ من فعل شيئا عالما به علم انه الّذى يفعله والمقدّمتان
بديهيتان يتوقف العلم بهما على العلم بموضوعهما وهو ذاته تع وهذه
السياقة المشهورة فى هذا المقام ويمكن ان يق بل العقل كما يحكم بان فاعل
هذه الافاعيل المشهورة على تلك التفاصيل من المصالح الجليلة لايمكن المشتمله
ان يكون جاهلا به يحكم بانه ينبغى ان يكون شاعرا بنفسه والذى يغيب
عنه ذاته ويغفل عن نفسه لايتاتّى منه صنع تلك الآثار الجميلة وهذه
ليست بعد من البداهة بالنسبة الى المقدّمة الاخرى فعلى هذا الاحاجة
الى توسيط العلم بالافعال فى اثبات علمه بذاته تع شانه وهو اقرب بان
يكون طريقة الصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه على انه يمكن
ان يق من علم بهذه الافعال وتصوّر اشتماله على عظايم الامور ومصالح
الجمهور ما لم يعلم انه يتاتى منه ذلك لم يتصد لايجاده واصداره وهذه

الطريقة

الطّريقة فى التوسيط اولى من الاولين لانه ربما يناقش فيهما بان من علم
شيئا او علم بفعل يفعله يمكنه ان يعلم انه الّذى يعلم او يفعل ذلك
الشّئ والفعل وامّا العلم بالفعل فيحتاج الى ضميمة حدس وان ما يمكن
له تع يجب ان يكون بالفعل بناء على ما ثبت فى موضعه من براءته تعالى
عن سمات القوة وشان الامكان بخلاف هذه الطريقة قال وعلى التحقيق
كونه غير محتاج الارتباط بالغير اه اعلم انّ فى اثبات كون التجرّد علة للعلم
بالذّات طريقتين الاولى انّ المرتبط بالغير موجود لغيره كالصّورة بالنّسبة
الى المادّة والعرض بالنّسبة الى الموضوع وكالجسم بالنّسبة الى اجزائه بل الى
اعراضه ايض وكما انّ المرتبط بالمحلّ موجود له كذلك المرتبط بالحال والعلم حقيقة
وجود المعلوم للعالم والمرتبط بالغير لما كان وجوده لغيره لم يكن وجوده
لنفسه وغير المرتبط لما كان وجوده لنفسه كان عالما بنفسه وفيه بحث
من وجوه الاول انهم لمّا جعلوا التجرّد التّام عبارة عن معنى يدخل فيه
التجرّد عن الاعراض ايض لزم ان لا يعلم ذاته الا من تجرّد عن مثلها ايض فكانت
النفس الناطقة لارتباطها باعراضها وصفاتها والبدن الذى تعلّقت به
تعلّقا لا يميّز بين نفسها وبينه حقيقتا بان لا تعلم ذاتها وليس هذان التعلّقان
بادون من التعلّق الّذى بين الموضوع والعرض وكذا التعلق بين المعلول و
العلّة فيجب ان يكون معلول عالما بذاته الثانى انهم ان ارادوا بانّ حقيقة

العلم هو وجود المعلوم للعالم انه امر وجودي بين العالم والمعلوم وعلاقة
ثبوتية بينهما فيرد ح ان وجود المجرد لنفسه ليس الا سلب وجوده لغيره لا
ان بينه وبين نفسه علاقة ثبوتية واثبات امر زايد على السلب
المذكور هنالك دونه خرط القتاد وقريب من المط ولم يتعرضوا لاثباته
ايض على انه لا يمتنع ان يوجد هذه العلاقة الثبوتية بين المرتبط ونفسه ايض
الا ان يدعى مساوقتها لسلب الارتباط بالغير فح يتسع دايرة المنع وان ارادوا
به عدم وجوده لغيره كان بعيدا من الصواب فان الظاهر من العلم معنى
وجودي هو الانكشاف والظهور وسيعلم من مطاوي الكلمات الآتية
ايض وايض يلزم ان يكون المجرد بالمعنى المذكور معلوما لجميع اغياره لانه
غير مرتبط بغيره شيء من اغياره كما انه غير مرتبط بشيء غير نفسه والثالث يلزم
ان يكون المرتبط بالمادة وحدها المجرد عن العرض معلوما لها وكل المرتبط
بغير المادة او يصدق انه غير مرتبط بشيء غيره وموجود له فهذا يرد على
الشقين المذكورين في البحث الثاني ودعوى ان المادة وغيرها من
الماديات لا وجود لها بالفعل كما سيجيء خال عن التحصيل سيما بالقياس الى
ما سوى المادة وستوضحه ان شاء الله تع الطريقة الثانية ان التفتيش
في حال الموجودات بمعونة الحدس يوجب ان مناط العلم هو التجرد لانا
اذا نظرنا الى البسايط والجمادات وما يجرى مجراها من الابدان الغالبة

عليها الكثافة وغلظ القوام وما اشبهها وجدناها غير مدركة بل ربما يحدس من
ذلك بانها غير قابلة لهذه الصفة بنوعها وطبيعتها لان كون هذه الصفة
في قوة هذا النوع وخلو جميع ما يشاهد من افراده من ذلك لتخلف الشرايط
وتحقق الموانع مستبعد جدا ثم لما نظرنا الى الحيوان ومشاعره وجدنا
مستودع الادراك منها الطف من ساير الاعضاء واخلى من الاضداد
واشبه بالمجردات والمفارقات عما سواها وساير اعضائها الطف واخف
من ساير الاجسام واذا بحثنا عن واحد واحد من قواه ظهر ان ما هو اصفى
جوهرا منه فهو في باب الادراك اقوى واعم واغنى عن الشرايط والمعونات
وهكذا الى ان يصل الى النفس متدرجا في القوة والكمال فهنالك يكمل ادراك
الحيوان ويتم وظاهر ايض ان مدركات هذه القوى متفاوتة في الوضوح و
الانكشاف بتفاوت لطفها وتشبهها بالمجرد والانتزاع تنزهها عن المادة و
غواشيها واقواها في باب المدرك صور النفس فان بين صورها وصور
الحس تفاوتا في سلطانها عليها بالتحليل والتفصيل والاطلاع على كنهها
وما ضمن فيها وقصر النظر على ظواهر الجسم واعراضها غير واصل الى اعماقها
وما اشتمل عليها ومن هاهنا يتحدس ان مناط الادراك بمعنى كون الشيء
مدركا بالكسر ومدركا بالفتح هو التجرد لا امر اخر محفوظ في هذه المراتب
مشترك بينها ولما كان المقام مقام حدس لم يقدح ورود المناقشة عليه

كما يظهر بالتأمل فيما ذكرنا من بيان مشابهة آلات القوى المدركة التي
هي اجسام بالمفارق فان اكثره مقدمات خطابية غاية جهد الانسان فيها
الظن وهذه الطريقة اسلم من الاولى واقرب اذا تقرر هذا فنقول على الطريقة
الاولى مرادهم ان المشهور بين الجمهور ان تجرده تعالى عبارة عن كونه غير جسم وغير
جسماني لان كثيرا من الناس لا يعتقدون تجرد وجوده تعالى عن المهية وبعضهم
كالاشاعرة زعموا كونه تعالى محلا لاعراض متكثرة فبقي ان يكون التجرد فيه تعالى
بمعنى تجرده عن المادة ولواحقها واما على التحقيق فتجرده تعالى اقوى مما يزعمون
لانه على ما يصفونه لا يصفو عن شائبة تعلق اما مهيته فلتعلقه بوجوده او
صفاته ايض واما وجوده فلتعلقه بالمهية وعلى هذا ينبغي ان يراد من الاعراض
ما يتناول الوجود والا فمهيته تعالى على مذهب نفاة الصفات مجرد غاية
التجرد ولا فرق بينه وبين ما سميناه تحقيقا وح هذا انما يتم لو قلنا بعدم
كون وجوده تعالى زايدا عليه اصلا بان يكون صدق الوجود المطلق عليه معزولا
عن الدخول في معنى موجوديته وهو خلاف التحقيق او على بعض المذاهب كما
ينقل عن المتالهين او الصوفية ولعله من الاسرار التي اومى اليه وعلى الطريقة
الثانية نقول الذي يعلم بالحدس ان مناط العلم هو التجرد عن المادة واما
ان التجرد عن المهية والوجود له مدخل فيه فلا يعلم اصلا فجعله التحقيق
مناط العلم ضايع لا طايل تحته قال وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير

٤م

عام آه لا يخفى ان هذا بعيد من العبارة جدا ومع ذلك اقرب مما عليه
الش معنى لان كلا من الدلايل الثلثة لو ضم الى دليل آخر لدل على عموم علمه تعالى
وشموله لجميع الموجودات اذ التجرد لو ضم الى الاستناد والاحكام لكان دليلا
تاما شاملا وكذا الاحكام بل الحق انه عام بلا حاجة الى ضميمة فانه بعد ما
ثبت انه تعالى عالم بالمصنوعات يثبت انه عالم بذاته بالطريق الذي سبق و
ضميمة المقدمة البديهية غير ضاير بخلاف ما ذكره رحمه فان كلا من الدليلين
الاخرين يدلان على علم في الجملة بدون حاجة الى الضميمة بخلاف الاخير فانه لا يدل
على اصل العلم اصلا بل انما يدل على عموم علمه تعالى لو ثبت علمه بذاته بدليل
آخر والا فلا وقوله ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا آه معناه
انا نقول لما كان ذاته تعالى موجدا للعلماء في الجملة كان عالما في الجملة حتى لا
يكون المعلول اشرف من العلة وبالطريق السابق يعلم انه تعالى عالم بذاته و
بالمقدمة القايلة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يحصل المط والفرق
بين الدليلين ان مناط الدليل في الوجه الاول هو ايجاد ذات العالم و لا
يتوقف على افاضة العلم عليه بل لو كان علمه من ذاته او من غيره وغيره موجده
لتم المط وفي الثاني هو افاضة العلم عليه ولا يتوقف على ايجاد ذاته بل لو كان
ذاته موجودا بذاته او من غيره ومن غير من افاض عليه العلم حصل المقصود و
الوجهان اللذان اشار اليهما في اخر الحاشية اشارة الى ان يق لما كان الواجب

تعم مفيضاً للعلم بالذات عليهما كان عالماً بذاته لان مفيض الكمال يجب ان
يكون مفيضاً به وان تبق لما كان مفيض العلم في الجملة على العلماء هو ذاته تع متصفاً
كان عالماً في الجملة والعالم في الجملة عالم بذاته لما سبق الاشارة اليه وبعد
ثبوت العلم بالذات يثبت العلم بجميع ما سواه بضميمة المقدمة القايلة
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قال وظني انه لم ينف احد من العقلاء
علم الواجب بالذات بذاته تعم اه هذا الظن ضعيف جداً كيف وذهب
بعضهم الى ان مبلغ المبادي هو المبادي الوحدة او الاثنان وبعضهم الى انه هو
الجسم اما العنصر او البسيط الذي لا يقبل القسمة الى غير ذلك مما هو مشهود في
كتب القوم ولا يتصور في شيء من ذلك العلم بالذات الفلكية ولا الغير والدليل
الذي سيجيء على نفي العلم بالذات لا يختص بالعلم الزايد كما زعمه رحمه قال
الاولى ان يقول وجوزا لا وجه لهذا الوهم فان استعمال الجواز بمعنى
التجويز والاحتمال العقلي شايع لا ينكره منكر على ان الذي ذهب اليه المحققون
ان النظام الذي في المجموع من حيث هو مجموع بحيث لم يمكن ان يوجد اعلى
منه واما اجزاء العالم الكبير فامكان وجود اعلى منه مما لا ينكره العقول
وان امتنع بالنظر الى نظام العالم ومصلحة الكل اذ غاية الامتناع بالغير و
لا ينافي الامكان الذاتي قال وقد عرفت ما فيه اقول انت ايض قد عرفت
الحال ويمكن ان يكون مراده انه لم ينف احد من اهل التنزيه القائلين بتجرده تعم

علمه بذاته لكنه بعيد من كلامه السابق كما يعلم بالتامل قال الشارح لو سلم
ان موجد هذه الآثار اه الجواب الاول يلايم مذهب الاشعري ويمكن ان
يكون مذهب المعتزلة واصحابنا ايض لان الضروري عندنا وعندهم ايض
استناد افعال المكلفين اليهم لاقتضاء التكليف اياه وكذا غير المكلف من
البشر لحكم الوجدان بذلك في الصبيان والمجانين واما غيرهم من الحيوانات
فلا تكليف فيهم ولا مدخل للوجدان في حكم افعالهم لكن بعض كلمات المعتزلة
مشعرة بانهم في حكم المكلفين في هذا المعنى والجواب الثاني جار
على جميع المذاهب قال لعلهم تمسكوا في عموم العلم اه لعل مراده ان
اثبات عموم العلم حتى بالجزئيات من حيث هو جزئي لا يحتاج اليه في اثبات
النبوة لان علمه بالفعل الخارق للعادة على الوجه الكلي كاف في دلالته
على صدق مظهرها والا فاثبات عموم العلم والقدرة في الجملة مما يحتاج
اليه اثبات النبوة على طريقتهم وكذا على طريقتنا فان اظهار المعجزة على يد
الكاذب يكون قبيحاً من العالم بها القادر عليها وقد يق يمكن اثبات العلم
بخصوص المعجزة باحكامها واتقانها من دون حاجة الى الدليل السمعي
العام وبذلك ثبت النبوة ثم يثبت بالدليل السمعي عموم صفة العلم و
انت خبير بان طريقة الاحكام والاتقان اما ان يدعى انه يعم جميع الجزئيات
والحوادث فهذه طريقة عامة مغنية عن الدليل السمعي واما ان لا يدعى

ذلك وهو الحق اذ الاحكام والاتقان انما هو في العوالم والانواع الكلية
التي يشتمل على نظام وتدبير وفي بعض الموجودات التي له خطر واما جميع الجزئيات
والحوادث فلا فالظاهر ان المعجزة ربما لم يكن من قبيل ما فيه احكام واتقان
كشق القمر وغير ذلك نعم بعض المعجزات كالقران المجيد يدل على العلم و
الان يدعى ان كل نبي كان له معجزة من هذا القبيل او وصل الى امته
من الانبياء السابقة مثلها او يخص هذا الدليل بالمسلمين ولا يكون دليلا
عاما لهم ولغيرهم والتحقيق عندي ان اثبات النبوة لا يحتاج الى اثبات شيء
من الصفات سوى ان المعجزة من فعله تع اذ العقل يحكم بان صانع العالم
وموجد هذا المشاهد من البدايع لا يكون منشأ لظهور المعجزة على يد
الكاذب الذي هو منشأ للشرور العامة والمضار الكلية والقبايح
البالغة الى النهاية ويمكن ايضا ان يق يحكم العقل بان مظهر هذا الخارق
الذي يعجز عنه البشر يجب ان يكون اكمل من غيره في الصفات المحمودة و
الملكات الحسنة ونحن نعلم ان فيمن دونه من البشر من لا يستجيز الكذب
في الامور الدنيوية التي تشتمل على منافع عايدة اليه فكيف بهذا البشر
الملحق بالملاء الاعلى الذي كاد ان يكون نوعا عليحدة وعلى هذا الا مانع
من اثبات الصانع ايض بالدليل السمعي واما ان الله تع اجرى عادته
بخلق العلم الضروري عادة عقيب المشاهدة فانما يلايم طريقة الاشعري

واتباعه واما على طريقتنا فلا **قال** ان اراد بالخطور التفصيلي
فيكون الالتفات بها اه وفي بعض النسخ بهما وكلمة الباء بمعنى الى لان
حروف الجر تقوم بعضها مقام بعض والضمير على الاول راجع الى صفة
العلم وعلى النسخة الثانية راجع الى صفتي العلم والقدرة معا والمعنى
ان الشك لما جوز ان يكون العلم التفصيلي غير حاصل لمصدق الرسول
سابقا فالذي يلزم منه امكان اثبات العلم التفصيلي بما اخبر به الرسول
لانه غير موقوف عليه لذلك التصديق وهو غير المط لان المط هو ان
يثبت اصل العلم بهذه الصفات بالدليل السمعي ولم يصرح به لظهوره
وكلمة الباء للسببية وليست للتعدية وصلة الالتفات محذوف و
المعنى ان الالتفات الى كون المرسل عالما يحصل بسبب المعجزة والمآل
واحد الا ان الاول اظهر واما ما ذكره من الوجه الاولى فالكلام في
شمول العلم تام واما شمول القدرة ففيه تامل لان اثبات قدرته تع
بخصوصه على المعجزة مما لا سبيل اليه الا ان يق مراده ان شمول قدرته
على غير فعل العبد وساير ما وقع الخلاف فيه او بعضه مما يتوقف عليه
دليل السمع نعم رد بما وقع الاشتباه في بعض الممكنات كفعل العبد مثلا
او عينا او الشرور والقبايح وشبههما والمعجزة ليست من جملتها اذ ليس
فيه شر وقبيح ولا هو من مقدور العبد فيمكن الاستدلال على مقدوريته

ما وقع الخلاف فيه كلاً او بعضاً بالدليل السمعي وهذا القدر هو المراد
من شمول القدرة التي يستدل عليه بدليل السمع واما الاستدلال على العلم
المقدم على الايجاد فمن البين ان العلم المقدم على الايجاد لو لم يتحقق
لم يمكن الاستدلال على ثبوت النبوة اذ الدليل انما يدل او البديهة انما
يحكم فيمن علم سابقاً على الفعل انه انما فعله تصديقاً اذ لو فرض في مثال الملك
انه غير عالم لم يكن ان في قيامه وقعوده حجة على صدق مدعي الرسالة من قبله وان
كان عالماً بعد وقوع الفعل ويمكن توجيهه بوجهين الاول ان يق مراده ان المقصد
الاستدلال على كيفية ذلك العلم من كونه اجمالياً وتفصيلياً وحصولياً و
حضورياً الى غير ذلك مما سيجيء والثاني ان يق مراده ان المقصد الاستدلال على
العلم السابق على جميع الايجادات العينية من القدماء والحوادث على القول
بانقسامه اليهما والمجردات والماديات وغير ذلك والمعجزة من جملة الحوادث
فيمكن ان يكون العلم بالحوادث معلوماً من جهة كونه مقدوراً واما غير ذلك
فلا يجري فيه الدليل المذكور فيتمسك بدليل السمع والحاصل ان دلالة
المعجزة لا يتوقف على العلم السابق على جميع الموجودات حتى الجوهر الاول الذي
سيجيء الكلام في انه لا يكون مسبوقاً بالعلم على بعض المذاهب فيمكن اثبات العلم
به بلا مانع ومعارض فهذا الوجه وان كان فيه تفاوت بالنظر الى الوجه الذي
الا انه راجع اليه ما لا نعم يحصل الفرق بناء على التوجيه الذي ارتكبناه لما
سبق

سبق دون التوجيه الذي نقلناه عن بعض قال الشارح نعم يحتج بذلك في صفة
الكلام آه اما اولاً فلان صفة الكلام مما لا يتوقف عليه دلالة المعجزة المطلقة
واما ثانياً فلان المعجزة الكلامية ايضاً لا يتوقف عليه غاية ما في الباب ان يلزم
منه ان يكون له صفة الكلام وهو غير التوقف نعم يتوقف على عموم قدرته حتى
لتاليف الكلام وهو غير صفة الكلام لانه عبارة عن ايجاد الكلام وفرق بين
الامرين فان قدرته تع على فلق البحر وقلب العصى مثلا مما يتوقف عليه دلالة
المعجزة واما وقوعه بالفعل منه تع فلا بل المعجزة بنفسها وبخروجها عن طوق البشر
والمؤثرات الامكانية المخلوقة دالة على فعله تع لا يحتمل ان يكون سحراً
وشبهه كما قال عز من قايل افسحر هذا وهذا مبني على اصولنا واما الاشاعرة
فعندهم انه مما يتوقف عليه اذ ما لم يعلم كون المعجزة فعل الله تع لم يدل على صدق
مظهرها عندهم كما صرحوا به وعندنا انه لو لم يعلم من فعل الله تع لم يناف كونها صح
دلالتها على صدق مظهرها لان مثلها لما لم يكن من فعل البشر لكان اظهاره
على يد الكاذب قبيحاً لان الانسان يختدع بمثلها البتة ويلزم الاغراء بالقبيح
لكن للاشاعرة جواب آخر مختص بهم لانهم لما جعلوا الكلام صفة حقيقية امكن لهم
ان يستدلوا عليه بدليل السمع لان هذه الصفة غير موقوف عليها وانما الموقوف
عليها ايجاد الكلام اللفظي لا الكلام النفسي قال لما كان وجود المحسوس والمعقول
في حد ذاتها آه اقول ان اراد ان وجود المحسوس في حد ذاتها وفي نفسها مع قطع

النظر عن صفاتها وعوارضها وكذا المعقول هو وجوده لمدركه بناء على ان
المعقول هو الصورة المجردة المرتسمة في القوة المجردة والمحسوس هو الصورة
المكتنفة بالغواشي المادية المرتسمة في القوة الحالة في المادة ففيه نظر اما اولا
فلانا لا نسلم ان المحسوس والمعقول يجب ان يكون صورة حالة البتة في محل
مجرد او مادي بل يمكن ان يحصل التعقل بدون الحلول كما سيجئ ان شاء الله تعالى
واما ثانيا فلانه لا يجب ان يكون ما وجوده لذاته مدرك ذاته اذ ليس ذاته
حالة في ذاته وقولنا وجوده لذاته بمعنى سلب وجوده لغيره وان قيل بان قولنا
وجود المحسوس والمعقول في حد ذاته وجوده لمدركه بمعنى يتناول الوجود حقيقة
للمدرك والوجود مجازا الراجع الى ما هو بمعنى سلب الوجود للغير كان داير المنع
اوسع اذ كما يتوجه منع كون الحلول وما في حكمه في المدرك شرطا للادراك
كذا يمنع كون السلب المذكور كافيا في الادراك على انه لا معنى للقول بان
وجوده في حد ذاته عبارة عن السلب المذكور واما ثالثا فلان الصور
الخيالية وغيرها ليست حالة في المدرك على مذهبهم فلا يصح ان وجود
المحسوس والمعقول وجود لمدركه واما رابعا فلان هذا على تقدير صحته انما
يتم لو كان وجود العرض في نفسه وجود الموضوعه وهو مذهب مرجوح ظاهر
فساده عند اولي الالباب وان اراد ان العلم مطلقا حسيا او عقليا نسبة
واضافة بين العالم والمعلوم فالحكم بان وجود المحسوس والمعقول هو هذه

الاضافة

الاضافة خطا ومع ذلك يرد عليه ان كون ما وجوده غير مدرك ذاته لا
يتم اذ لا يمنع حلوله في غيره من ان يكون بينه وبين غيره اضافة خاصة
يترتب عليه انكشافه على ذلك الغير وكذا يكون له هذه الاضافة بالنسبة الى نفسه
ولان ما وجوده لذاته مدرك ذاته اذ لعل هذه العلاقة والاضافة لم
يتعلق له بنفسه وجعل العلم عبارة عن مطلق النسبة بين الشئ وغيره او نفسه
ولو بتوسط الاعتبارين باطل قطعا وحمله بعضهم على ان معنى الكلام ان
وجودهما من حيث هما محسوس ومعقول هو وجوده لغيره الذي هو مدركه
فيندفع كون قولهم وجوده في حد ذاته وجوده لمدركه خطا بناء على
ان المحسوسية والمعقولية نسبة خاصة بين العالم والمعلوم لكن بطلان
المقدمتين على حاله اذ لا نسلم ان ما وجوده لغيره لا يمكن ان يكون وجوده
من حيث هو محسوس لنفسه وكذا ما وجوده لنفسه لم لا يجوز ان
يكون وجوده من حيث هو محسوس ومعقول لغيره لا لنفسه او لا يكون لشئ
اصلا لا بد لنفي ذلك من دليل وقوله وكلما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته
يحتمل الكسر والفتح والاول اظهر كما ان الثاني في العبارة الثانية اظهر فان
قلت يرد عليه شئ اخر هو ان وجود الشئ للغير لا يمنع من وجود اخر للشئ الاول
فلا مانع اذن من وجود ذلك الشئ الاول لنفسه ايضا اذ لا يقصر نفسه عن غيره
فكما يجوزون وجود الغير له فليجوزوا وجود نفسه له ايضا والا فما الفرق قلت

الفرق انه على الاول لا يلزم وجوده لنفسه وانما يلزم وجوده الغير له وهو لا
ينافى وجوده لغيره وعلى الثانى يلزم وجوده لنفسه والمفروض خلافه فتامل
وفى له فيما نقله ثانيا ووجوده من حيث هو معقول اه يؤيد ان مراده الوجه
الاخير من الاحتمالات التى رددنا بينها وقد عرفت ما عليه قال وليس للهيولى
وجود بالفعل فى حد ذاتها اه لا معنى لكون وجود الشئ بالقوة الا كونه
معدوما وليست الهيولى كذلك نعم وجود الهيولى بخصوصه لا يصير منشأ
للتأثير فهو من هذه الجهة ضعيف بالنسبة الى ساير الموجودات لكن حقيقة
العلم ان كان هو وجود المعلوم للعالم لكان هذه الهيولى ايضا عالمة بنفسها و
ان كان هو الوجود القوى للمعلوم بالنسبة الى العالم اتسع دايرة المنع على كلامهم
يمنع كونه اولا عبارة عن الوجود للغير وثانيا يمنع كون هذا النحو من الوجود
ان اندفع النقض عن كلامهم لم لا يجوز ان يكون نحوا آخر قال ففى وجوده
اذن اه اما ان وجوده هو معقوليته لذاته فلان المعقولية هو الوجود
للعاقل وقد ظهر ان وجود المجرد لنفسه فهو اذن معقوليته لنفسه واما
انه عقليته لذاته واراد به الصورة العلمية وما يقوم مقامه فلان الصورة
العلمية هو الذى ينكشف بذاته على العالم وغيره به بالعرض وذاته هو المنكشف
بالذات على ذاته فهو العقل وبمنزلة الصورة العلمية فان اريد بالوجود هو
الهوية فالامر ظاهر وهو اطلاق شايع عندهم وان اريد الاطلاق المشهور اعنى

مايقابل المهية فالكلام مبنى على اتحاد المهية والوجود ويخص الكلام حينئذ
بالواجب تعالى ويمكن ان يراد بالعقلية المعنى المصدرى المساوق للكون صورة
علمية فيصير المعنى ان كون الماديات صورة علمية غير وجوده وربما تخلف
عنه لاحتياجه الى تصرف وتجريد بخلاف المجرد فان وجوده هو كونه صورة
علمية ولا يحتاج الى امر آخر قال ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية اه لعل
مراده ان المجرد لا يحتاج الى امر آخر لا انه معقول بالكل عاقل فانه ظاهر
الفساد مع قطع النظر عن عدم كون دليله تماما فان الصور المجردة و
الموجودات كلها ربما لا يكون معقولا للنفوس البشرية الا ان يريد به
كونه معقولا لنفسه لكن ما ذكره من حديث العكس والاستدلال الذى
ذكره لا يلايمه قال فان كل موجود يمكن ان يعقل اه ان كان المراد
المعقولية بالنسبة الى كل عاقل فالكلية المذكورة ظاهرة الفساد لان من
المعلوم ضرورة من دين الاسلام ان ذات الواجب تعالى لا يمكن ان يعقل وهو
منقول عن ارسطو ايضا وان كان انه يصح ان يعقل للعاقل فى الجملة ولو
لم يمكن فمن قصور بعض العاقلين فله وجه وذلك كما ان بعض الممكنات
ربما لم يكن مقدورا لبعض القادرين ولا يثلم ذلك فى مقدوريته التى
تساوق امكانه الذاتى ولم يكن فى ذلك ما توهم من المناقشة بذات
الواجب قوله هذا الحكم لا يصح فى المجرد بالفعل اه ان اراد به انه لا يحتاج

الى تجرد فسلم ولا يجدى وان اراد انه لا يحتاج الى تغير اصلا فمم ولا بد له
عليه بيان هذا ان اريد به بيان انه لا يحتاج مانع هناك اصلا من
المعقولية واما ان اريد انه لم يتحقق فيه المانع الخاص وهو المحوج الى التجريد
لم يكن حاجة الى هذا التطويل فان المجرد ظاهر انه لا يتحقق فيه ما يحوج
الى التجريد ولا طايل تحت هذه المسئلة وبيانها قال كما لمطلق الموجود
من حيث موجود آه اراد انه كمال لا يختص كماليته بوقت دون وقت وشرط
دون آخر بالقياس الى الموجود المطلق من حيث هو موجود لا الى نوع مخصوص
من حيث هو مخصوص وما يكون كمالا لنوع مخصوص كالجناح بالقياس الى
الطير وما يكون كمالا يختص بوقت دون وقت كالثاني للبالغ والاشر
للصبي وكون كل كمالا حاصلا للواجب بالفعل مما يحكم به العقل من وجهين
احدهما كونه واجبا وذلك بالبديهة وثانيهما كونه صانعا للعالم وذلك
بالنظر بتوسيط الصانع بين الاصغر والاكبر وان عكسنا الامر انعكس فتامل
قال والاولى ان يحمل عبارته آه قد مضى شرح ذلك اقول اذ المقص بكل منهما
حاصل لا يخفى ان ما زعمه رحمه من ان مراد الش تفسير العلم بحضور المعلوم عند
العالم مع اعتبار وصف العالمية والمعلومية بعيد جدا اذ اعتبار الوصفين
يوجب الدور في تعريف العلم ثم محصل كلامه رحمه ان منع كون العلم عبارة
عما ذكر لا يجدى كثيرا لان المقدمة الثانية اذا سلم كفى في المط لان حصول

شي

شيء عند شيء من حيث هما عالم ومعلوم يوجب علم احدهما بالآخر وهذا المعنى
هو المراد من اندفاع النظر لا انه غير وارد بل المقص انه غير مضر نعم كان يرد على
تقرير الش ان المقدمة الثانية مع كونه ممنوعا مشتملا على المدعى وقريب من
المصادرة وهذا الايراد مختص بهذا التقرير لا يرد على تقرير المواقف والحق
ان الش اراد بالعالم والمعلوم ما هو كذلك بحسب فرض المستدل وزعم المدعى
لا ما هو كذلك بحسب الواقع وح يتوجه ما ذكره الش من النظرين قال عدم
اشتراط التغاير بالذات بين العالم آه لا يخفى ان عدم جواز اشتراط التغاير
بالذات بين العالم والمعلوم لا يثبت المقدمة المعلومة وهو حضور الواجب المنوعة
عند ذاته ولعل المقص ان المقدمة المذكورة وهو حضور الواجب نعم عند
ذاته حدسية يتحدس بها من النظر في احوال النفس فاللازم ح دفع سند المنع
لا اصل المنع وانما كان ما ذكره رحمه اولى في تقرير المنع اما اولا فلان الش
لم يوجه منعه هذا الى مقدمة من المقدمات بعينها بل اجمل الكلام غاية الاجمال
وغاية توجيهه ان يقال التغاير بالذات بين الحاضر وما حضر عنده شرط في
الحضور فلا يلزم من عدم الغيبة عن النفس الحضور فلا يلزم علم الشيء بنفسه
لكنه طوى منع المقدمة واكتفى عنه بمناطه وفرع عليه عدم ثبوت النتيجة
وهذا المعنى لا يفهم من كلامه لسهولة بل بصعوبة واما ثانيا فلان ما ذكره رحمه
مشتمل على الترديد والتفصيل وانه على اي تقدير ينبغي ان يتق ما ذكره الش وعلى

اى تقدير ينبغى ان يق شئ آخر بخلاف ما قاله الش وانما خص هذا بتقرير الش حيث
قال والاولى على تقرير الش لان حديث الحواس لا يتاتى على تقرير المواقف لاعتبار
التجرد والاستقلال فيه ثم قال وحين تقريرنا لايراد على هذا الوجه يجب ان يعتبر
التجرد والاستقلال فى الدليل كما فعله فى المواقف لا كما اهمله الش وذلك لان
الشق الاول من الايراد مشتمل فى الحقيقة على منع ونقض وهذا الاعتبار
يدفع النقض فيبقى المنع المجرد ويحتاج فى دفعه الى التنبيه المذكور هذا حاصل ما
قصد قال الش واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اه اقول قد مر
الاشارة فى كلام الش الى ان العلم بوجود العلة مع العلم بالعلية يستلزم
العلم بوجود المعلول ولا يلزم منه تصور المعلول لكنه الا اذا كان
المعلول لازما بينا للعلة فمراده ح ان كون العلم بالعلة موجبا للعلم
بالمعلول لا يستلزم العلم بكنه المعلولات وانما يستلزم العلم به بوجه يصح
معه التصديق بالعلية مع انه موقوف على سبق العلم بالعلية وهو اول
المسئلة فصار الحاصل الاشارة الى الايراد على هذا الدليل بعدم التمامية
وليس المقصود الاشارة الى كيفية اتمام هذا الاستدلال واما ما ذكره رحمه
من ان علم الفاعل العالم بذاته بما صدر عنه بديهى ففى الصادر بلا واسطة غير
بعيد وفى الصادرة بواسطة لا يخ من تامل واقول يمكن ان يكون تقريره
استناد كل شئ اليه اشارة الى الدليل الذى نقله الش ثانيا وهو ان كل

شئ

شئ مستند اليه بالاختيار ومثل هذا الاستناد مسبوق بالعلم بالضرورة
وهو فى الصادر بواسطة محل تامل ويمكن اتمام كل منهما بان العلم بالوجود
او بالصادر بلا واسطة يكفى فى دلالة المعجزة او ظاهر ان المعجزة معلومة من
فعله تع والكلام فى معلوميته له تع فما لم يثبت بهذا الدليل يمكن
اثباته بالادلة السمعية من غير كلفة فيندفع ما ذكره الش وما ذكرنا
قال وليعلم ان الواجب الوجود عليم اه اعلم انهم زعموا ان التعلق بين
العاقل والمعدوم الصرف محال وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون
تحقق المعقول حين التعقل لازما متاخرا عن التعقل او متقدما عليه
او معه وثانيهما ان يكون تحقق المعقول حين التعقل لازما الا ان يجب
تقدمه ويتوقف التعقل عليه والمشهور بينهم ان الحق هو الثانى فاشكل
الامر على القائلين بقدم العالم وحدوثه معا اما القائلون بالحدوث
فلان علم الواجب تع بالحوادث كيف يتصور ان يكون فى الازل اذ لا تحقق
له فيه فاما ان يكون صورها العلمية مفصلة متحققة فى الازل قائمة
بنفسها او يكون اعيانها متحققة فيه بتحقق ضعيف غير هذا النحو من التحقق
المعهود والاول هو المعروف بالمثل الافلاطونية والثانى بثبوت المعدومات
وبه قال بعض المتاخرين من اصحابنا وهما متقاربان بل لا يعرف بينهما فرق
يعتد به او يكون قائمة بذاته تع وهو العلم الحصولى المنسوب الى الشيخ واتباعه

اويكون قائمة بجوهر آخر على ماهو الظاهر من كلام بعضهم او يكون علما
اجماليا اما زايدا على ذاته او غير زايد والى كل منهما ذهب ولكل من هذه
المذاهب مفاسد فيه ولنذكر اولا مفاسد العلم الاجمالي فنقول قد اختلف
فعند بعضهم ان الفرق بين الاجمال والتفصيل ان العالم غير ملتفت الى خصوص
الاجزاء في الاول وملتفت اليه في الثاني ولا فرق غير ذلك ولا يخفى على احد
بطلان العلم الاجمالي في شانه تع اما على تقدير الزيادة على الذات فلجريان
برهان التطبيق وامثاله ولزوم كون ذاته محلا للكثرة وتعدد القدماء
لو قلنا بوجوده في الخارج من باب وجود الاعراض واما لو جعلناه من قبيل
الموجودات الذهنية فلا محذور في تعددها اذ لا نعلم اجماعا على بطلانه
وكونه ضروريا للدين غير معلوم ايض ولا يجدي التزام كونها غير مترتبة
في عدم جريان برهان ابطال التس اما اولا فلان من ذكره انما ذكره
تفريعا على مذهب المتكلمين من قولهم بالزيادة وان وجود غير المتناهي
محال عندهم مطلقا واما ثانيا فلان مذهب هذا القايل ان الغير المتناهي
مطلقا يستلزمه مترتبا لان الاقل من الجملة او احد جزئيها وهكذا فالترتب
لازم ضرورة ترتب الكل والجزء واما ثالثا فلان بعض براهين هذا
المط لا يتوقف على الترتب كبرهان الزوج والفرد وما اشبهه وان سلمنا
ان التطبيق ونظايره يتوقف على الترتب فـ ايض يلزم الايجاب في الايجاد هذه

والاشعري

لانه على الحدوث يجب تناهي الحوادث القول
فما يتفرع منه الحالات على لا تناهيها
لا يلزم على هذا القول لانا نقول
القائلون بالحدوث يقولون بعدم
تناهي الحوادث من جانب الابتداء فلو
لم يكن المعلومات غير متناهية
لزم وقوف الحوادث بعد انتهاء
المعلومات فافهم منه ره

والاشعري لا يستنكف عنه فلا يتم عليه كتعدد القدماء سواء كان
خارجيا او ذهنيا وايض يلزم عدم تناهي القدماء وهو خلاف الاجماع
اذ لا قايل في المتكلمين بعدم تناهيه على هذا الوجه فهذا يتم على الاشاعرة
النافين للوجود الذهني فلا يتاتى العلم الاجمالي الزايد من قبلهم نعم
لو قيل بالوجود الذهني لم يكن عدم تناهي القدماء بخصوصه خلاف
الاجماع لان عدم تناهي الثابتات الغير المتناهية الذي قالت به
المعتزلة نظيره وفي قوته واما على تقدير العينية فلان ذات الواجب تع
شانه تلزم ان تكون عين الممكنات المتكثرة المتمايزة بعضها عن
بعض وبطلانه اظهر من ان يتشكك فيه احد وبعض ما ذكرنا على الاول
يرد ههنا ايض ومما يختص به انه يلزم ح ان يوجد مهيات الممكنات
متعددة متكثرة من غير تاثير مؤثر وايجاد موجد وان لها وجودات
متعددة في الخارج بعضها في ضمن العلم الازلي وبعضها خارجا عنه
وتعدد الوجود الخارجي والفساد الى غير ذلك ويشترك المذهبان
في ان العلم مع عدم الالتفات علم ناقص يجب ان ينزه عنه ذاته تعالى
عما يقول الظالمون وعند بعضهم ان الفرق بينهما باعتبار العلم بالامتياز
الحاصل بين المعلومات وعدمه وهذا مع استلزامه الجهل في الجملة
يرد عليه اكثر ما سبق بل كله وهو ظاهر ولا فرق بين صورتي الزيادة

والعينية في المذهب الاول وبينهما في الثاني وعند آخرين ان الفرق
بينهما باعتبار تعدد وجود الصور وعدمه ويرد على هذا المذهب على تقدير
العينية كون الواجب محلا الى الممكنات ووجود الممكن بغير علة و
وجوده بوجودين في ضمن الواجب وانفرادا وايضا الظاهر ان العلم الاجمالي
بهذا المعنى يستلزم الجهل بالامتياز الحاصل بين المعلومات وعدم
الالتفات الى كل منها على حدة ولا شك في كونه نقصا وهذا على تقدير
الزيادة والعينية ويختص مذهب الزيادة بتعدد القديم وايجاب الواجب
على ما هو راى الاشعري وايضا يلزم على هذا ان يكون المهيات الممكنة
جواهرها واعراضها عرضا باعتبار هذا الوجود بل كيفا الا ان يعتبر في
الكيف الوجود الخارجي ويجعل هذا الوجود الاجمالي وجودا ذهنيا
بقي الكلام في ان هذا الامر الاجمالي اما ان يكون له نسبة بالامر الخارجي
وبالحوادث الاتية فلزم ان يكون للموجود تعلق بالمعدوم وان لم يكن
لزم كون الحوادث مجهولا وربما جنح بعضهم الى ان نسبة العلم التفصيلي الى
المعدوم مح واما نسبة العلم الاجمالي فلا وفيه نظر لان العلم ان كان بالشبح
والمثال احتيج الى ارتكاب مثله والافالمختار ان العلم الاجمالي عين تلك الحوادث
لا ان له نسبة بها فتلك الحوادث موجوده حقيقة قبل حدوثها وتعلق العاقل
بها انما هو باعتبار تلك الوجود ووجوداتها الخارجية ايضا كذلك اي انها

هذا النظر معناه انه لا حاجة الى ارتكاب هذا الفرق الذي يترتب عليه هذا التحقيق في دفع هذا الاشكال على مذهب التحقيق وانما يحتاج اليه على مذهب الشيخ والمثال منه (ره)

موجوده

موجوده بالوجود العلمي فهيأتها ووجوداتها معلومة وان لم يكن موجوده
بعد وكذلك كونها موجودة وربما قيل بان العلم الاجمالي ليس من حيث ان
المعلومات موجودة اجمالا في الازل بل ذاته تعالى لما كان مبدأ التحقق تفاصيلها
وعلة لوجودها وخروجها من العدم الى الوجود كان شبيها بالمجمل للمفصل
وكفى وجود ذلك الموجود الشبيه بالمجمل لتلك الامور عن وجودها واعنى
حضوره عن حضورها وكانه يجعل البديهي في المقدمة المشهورة ان التعلق
بين العاقل والمعدوم الصرف بمعنى ان لا يكون نفسه موجودا ولا ماله
تلك العلاقة الخاصة به مح ولا ينفي العلاقات الاخر ولا يحتاج الى الوجود
الحقيقي وانت خبير بانه يشكل اثبات الوجود الذهني بهذه الطريقة اذح
وجود الواجب كاف في تعقل اي عاقل كان اذح لان يكون معقوله موجودا
في الجملة لا معدوما صرفا الا ان يخص العلاقة المذكورة في المقدمة
بالعلاقة التي يكون بالنسبة الى عاقل غافل او يستدل بما لا يستند في
سلسلة الايجاد اليه تعالى كبعض المعدومات مع ان حكم العقل بهذا
التفصيل خلاف الوجدان الصحيح واما مفاسد العلم الحصولي فاشياء الاول
ان يكون الواجب تعالى محلا للكثرة والثاني ان يكون الفاعل والقابل لشيء
واحد واحدا والثالث ان يكون الصفات زايدة وان يكون ذاته تعالى مستكملا
بصفاته الزايدة التي هي غيره وبالجملة جميع الصفات الزايدة ويختص بعدم

مفاسده

التناهي الرابع جريان برهان التطبيق واشباهه فيه بناء على ان غير المتناهي
مطلقا يستلزم الترتب عنه او ان الترتب لا يشترط فيه ويمكن ان يق اما ان
يصدر عنه تعالى اثنان من تلك الصور في مرتبة واحدة او يستند كل الى آخر على
الترتب و لا يستند غير المتناهي منها في مرتبة لا على الترتب الى شيء او يستند بمعنى
ان يكون في شيء جهات غير متناهية يستند غير المتناهي من الصور اليه باعتبار
هذه الجهات بدون ان يكون ترتب بين تلك الصور الواقعة في هذه المرتبة
فعلى الاول يلزم صدور الكثير من الواحد بدون ترتب وعلى الثاني يلزم
ترتب امور غير متناهية والثالث خلاف ما تقرر عندهم لانهم لم يجوزوا
صدور غير المتناهي في عرض سلسلة الكاينات بان يكون تحقق الحوادث
الغير المتناهية في زمان واحد غالبا عن شوب الترتب منها وانما يكون
ذلك في المتناهي منها تامل فيه الخامس ان الامر يشكل ح في العلم المقدم على
ايجاد هذه الصور فان التعلق بين العالم والمعلوم يستدعي ان يكون
تحقق المعلوم قبل التعلق ولا تحقق لهذه الصور قبل نفسها وهذا يختص
بالمشهور من وجوب تقدم التحقق على التعلق كما اشرنا اليه ولو نفيناه
استرحنا عنه واما مفاسد ثبوت المعدومات فقد تقرر في موضعه
ومنها جريان دلايل ابطال التسلسل فيه ونفي جريان تلك البراهين في
الثابتات لعله مكابرة ومنها انه انما يجدي نفعا لو قلنا بعدم

استناد تلك الثبوتات الى علة اذ لو قيل بذلك لزم الاشكال في العلم
المتقدم على ايجاد تلك الثابتات او القول بالايجاب في ايجاده والقول
بعدم تقدم تحقق الشيء على التعلق وهو خلاف التحقيق عندهم وعدم
استناد تلك الثبوتات الى علة باطل بوجوه تقرر في محله ومما يدل عليه
الدليل المشهور للتوحيد وهو ان اثنين من الثابتات محتاج الى الواحد
من جملته والمحتاج الى الغير ممكن محتاج الى المؤثر والمؤثر في الكل يجب
ان يكون مؤثرا في جزء منه وهو كل واحد من الثابتين وقد كان
مستغنيا عن التاثير فتامل واما المثل الافلاطونية فقد ابطل في
موضعه بوجوه كثيرة واما قيام صور المعلومات بجوهر مجرد اخر فيجيء
التنبيه على ما فيه مع انه لا يتصور القول به على تقدير الحدوث واما القول
بالقدم فالعلم بالحوادث ايض فيه الاشكالات المذكورة ومما سبق يمكن
العلم بما فيه فتامل وقد تلخص من هذا ان منشا الاشكال انما هو القول
باقتضاء التعلق ثبوتا وتحققا للمتعلق مقدما عليه او معه او متاخرا فله
الكل من حيث لا كثرة فيه تفريع على ما سبق بضم ان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول وقوله من حيث لا كثرة فيه اشارة الى ان ذاته تع مع انه لا
كثرة فيه عالم بالكل اي لا من حيث الذات ولا من حيث الصفات فيكون
اشارة الى منشا القول بالعلم الاجمالي لما سيجيء ولوحنا اليه ان القول بالعلم

الاجمالى فى زعمهم مخلص عن لزوم الكثرة فى الذات والصفات ويحتمل ان
يكون اشارة الى ان ذاته تع مع قطع النظر عن الكثرات المتاخرة عنه تع لم علاقة
العلية مع المعلولات وهو ايض ظاهر التفريع على ما سبق لكن بدون الحاجة
الى الضميمة المذكورة وقوله سابقا وهو ظاهر يحتمل معنيين احدهما ان هذه
المقدمة ظاهرة وح يحتاج التفريع على التوجيه الاول الى ضميمة اخرى
ان واجب الوجود عالم بذاته وثانيهما ان واجب الوجود ظاهر على نفسه
عالم بذاته ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من قوله وهو ظاهر بذاته على ذاته
وح لا يحتاج الا الى الضميمة الاولى و فى قوله فهو من حيث هو ظاهر آه ظاهر
التفريع على التوجيه الاول لكنه قليل العايدة وفى التوجيه الثانى
ينعكس الامر و فى قوله فعلمه بالكل آه اختلف النسخ ففى بعضها هكذا فعلمه
بالكل بعد العلم بذاته ويناسبه ما فى بعض النسخ بعد ذلك وعلمه بذاته
نفس ذاته وحاصل المعنى ان علمه تع بالكل وان كان علما اجماليا متحدا
مع الذات لكنه من حيث التحليل متاخر عن العلم بالذات والعلم
بالذات وان كان كك لكنه لما كان متقدما على العلم بالكل فهو احرى
بان يسمى انه نفس الذات بالنظر الى العلم بالكل واما مع حذف قوله نفس
ذاته كما فى بعض النسخ فلا انتظام له و فى بعض النسخ هكذا فعلمه بالكل بعد
ذاته وعلى هذا يحتمل النسختان اى اثبات قوله نفس ذاته وحذفه فعلى الاول

اى متاخر عن الذات
منه

كما

كما سبق وعلى الثانى قوله وعلمه بذاته معطوف على قوله ذاته ويكون الكلام
اشارة الى تاخر العلم بالكل عن العلم بالذات وعن محوضة الذات وفى
تفريع التاخر المذكور اعنى تاخر العلم بالكل عن نفس الذات على ما سبق
تامل لان تاخر الاعتبارات عن محوضة الذات مما لم يقع الاشارة اليه
هذا الموضع وان كان حقا وان كان العلم بالكل عبارة عن التفصيلى ظهر
التفريع لان العلم التفصيلى على التفصيل الذى سيجئ متاخر عن الذات
وعن العلم بالذات لكن قوله وكثرة علمه بالكل آه لا يخرج عن شائبة تكرار
قال ومراتبه اربع احديها آه كون المرتبة الاولى مرادة بالعقل فى
الشريعة غير معلوم وكذا القلم والنور واللوح وعلى تقدير التسليم كون
كل منها مرادا به خصوص ما زعمه تحكم والظ ان النفوس البشرية داخلة فى
المرتبة الثالثة فانها ايض كتاب المحو والاثبات ويقع فيها النسيان والتذكر
ولعله اراد بالقوى الجسمانية ما له زيادة تعلق بالجسم او انطباع فيها او ما
يكون فى معرض التغير وهو المشهور من اوصاف الجسمانى او ما يحذو حذوه
هذه المعانى وعلى اى تقدير يخرج النفوس الفلكية لكن كان الانسب ان
ينبه على اجتماع جهتى الاجمال والتفصيل فى المرتبتين الثانية والثالثة
وانما لم يتعرض للاجمال فيهما لقلته وللتفصيل فى الثالثة لظهوره لان
الصور القائمة بغير الشى لا يكون آه هذا فى العلم الحصولى مسلم واما فى

العلم الحضوری فهم ثم کون الواجب تع محتاجا فی العلم الی تلك الالة
مبنی علی ان العلم عبارة عن الحضور المذکور او مما یتوقف علیه ولولا
لم یلزم الاحتیاج وهو محل کلام قال لزم ان یکون جمیع ایجادات
الواجب آه کون المقدمة المذکورة مستلزمة لمسبوقیة الایجاد بالعلم
محل نظر لان غایة ما یلزم منه ان یکون جمیع ما اوجده معلوما له تع
واما ان ایجاده یکون مسبوقا بالعلم فلا وما یوجه به ذلك اللزوم
من ان ذاته تع متقدمة علی ایجاده وهو عالم بذاته فی تلك المرتبة
فینبغی ان یکون المعلول معلوما فی تلك المرتبة ظ البطلان اذ لا یلزم
ان یکون اللازم فی مرتبة الملزوم والا یلزم تقدم الشیء علی نفسه فان
المعلول من لوازم العلة وهی متقدمة علی ذلك اللازم فیلزم ان یکون
اللازم نفسه متقدما علی نفسه ولما ثبت ان اللازم لا یجب ان یکون
فی مرتبة الملزوم فمن این یلزم ان یتحقق العلم بالمعلول فی المرتبة السابقة
التی هی مرتبة العلم بالعلة علی ان کون علمه بذاته فی المرتبة المتقدمة علی
المعلول مما یقبل المنع وانما المتحقق فی هذه المرتبة هو نفس الذات لا العلم
بها بل هی ایض فی المرتبة المتاخرة عن کلیة الذات الا ان یبنی علی ان العلم
بالذات عین الذات وفیه ما فیه نعم یمکن ان یعتذر له فی عدم تعرضه
للجواب بما ذکرنا بان دلیل المعترض وان لم یستلزم ما ادعاه لکنه لازم

من امر

من امر آخر مثل کون الایجاد بالارادة مسبوقا بالعلم فلم یلتفت الی ما یندفع
به خصوص تقریر المعترض بل حقق المقام بحیث یندفع الاشکال قال و
لا یلزم المثل الافلاطونیة آه لا یخفی ان التفصیل الذی سیذکره فی جواب
الاشکال الثانی آت هنا ایض بل هو الیق به لکونه اسبق ثم عدم
لزوم المثل الافلاطونیة مبنی علی ان الماهیات کلیة قائمة بذاتها بدون ان
یتحصل فی ضمن الاشخاص وهذه جزئیات قائمة بانفسها وتحلیلات موجودة
فی ضمنها وما قیل من انه مبنی علی ان المثل صور علمیة وتلك موجودات
خارجیة فانما یتجه لو اعتبر فی الصور العلمیة المذکورة عدم کونها موجودة
فی الخارج والمشهور انها موجودات خارجیة صرح به المحقق الدوانی
فی شرح العقاید العضدیة وقد یق فی تحقیق علمه تع علی مذهب المتکلمین
وجهان الاول انها موجودات ذهنیة قائمة بذاته تع وکون الموجودات
بهذا الوجود مستندة الیه تع علی سبیل الایجاب لیس بمنکر لانه علی هذا
صفة له تع وصفاته تع کذلك الثانی ان الموجودات والماهیات موجودة فی
علمه تع غیر قائمة به بناء علی احتمال الفرق بین الحصول والقیام کما ابداه
بعض المتاخرین ویمکن جریانه علی مذهب الحکماء ایض فان العلم الذی هو
عین الذات عندهم مغایر للمعلومات لانه عبارة عما ینکشف به الشیء علی
العالم ویقوم مقام القوة التی فی الانسان یستعلم به المجهول ولیس عبارة

عن الامر المنكشف بالذات كما سيجيء وانت خبير بان كون الامر الوجدانى
الذى ينحل الى الممكنات موجودًا فى الخارج يستدعى كون اجزائه موجودا
فى الخارج وقد سبق ما فيه والقول بكون اجزائه موجودًا لا فى الخارج بل
بوجود علمى يستلزم كون ذلك الامر من الموجودات العلمية فلا يكون العلم
من الصفات الخارجية وهذا غير مطابق لما ذهب اليه المتكلمون من القول
بوجود صفاته الثبوتية الكمالية خارجًا على الخصوص ونفى الوجود الذهنى
على العموم ثم كون العلم بالاشياء على طريق حصول صورتها فى العالم
مما نفاه محققوا المتكلمين كالامام الرازى وصاحب المواقف وانما العلم
عندهم على طريق اضافة العالم او صفته الى المعلوم فهذا لا يطابق مذهبهم
من هذا الوجه ايضًا على ان الايجاب بالنظر الى ايجاد شىء من الممكنات نقص ينبغى
تنزيهه تعالى عنه والذى ذهبت الاشاعرة اليه كون علمه صادرًا عنه بالايجاب و
اما كون وجود المعلوم صادرًا عنه كذلك فلم يذهب اليه احد منهم والواقع
فى التصوير الذى ذهب اليه هذا القايل هو الثانى لا الاول فقط ويرد على
الوجه الثانى هو ان حصول الممكنات فى علمه تعالى اما ان يكون واجبًا بالنسبة
الى مهياتها فهذا عين القول بثبوت المعدومات ولا ينطبق على مذهب
الاشعرى والحكيم وقد كان القايل بصدد تحقيق الكلام على مذهبهم والفرق
بان هذه الثبوتات العلمية له تعلق بالعلم غير محض انكشاف هذه الثابتات

بهذه

79

بهذه الثبوتات عليه تعالى وغير التوقف على العالم والعلم خال عن التحصيل
ولو صح كان الدلايل الدالة على ثبوت المعدومات ببطلان مشتركة بينه
وبينه وان كان واجبًا لم يكن واجبًا كان ايجاده تعالى لهذه الثابتات بالارادة
والاختيار لانها ليست من صفاته القايمة به تعالى فيكون مسبوقًا بالعلم
فيرد ان العلم بهذه الثابتات موقوف على ثبوت آخر لها الا ان يمنع وجوب
تقدم الثبوت على العلم انما المسلم وجوب هذا الثبوت ولو سلم لورد على
هذا الاشكال فى مذهب الحكيم لان الجواهر القديمة يمكن ان يكون محلًا
للصور كافة فيشاهدها الواجب تعالى من غير توقف علمه تعالى بها على ثبوتها فى
تلك الجواهر والقول بان هذه الثابتات موجودات خارجية ليست بمعلولة
لشىء مناقض لما دل عليه دلايل التوحيد واتفق عليه اكثر الفرق فهذان
الوجهان اكثر وفسادًا للمشهور من مذهبهم قال فان كونه واجب الوجود
بذاته اه اراد بكونه واجب الوجود كونه تامًا فى الذات والصفات على طريق
ارادة اللازم من الملزوم يعنى ان كماله الذاتى والوصفى هو كونه مبدأ اللوازم
اى المعقولات لاصدور لوازمه وفعليتها عنه تعالى وقوله او يتصف بها
بمنزلة التفسير لقوله او يستكمل بها على طريقة التخيير فى التعبير والدليل
عليه انه اقتصر فى العبارة السابقة على القسمين ولم يثلث واراده بالانفعال
ما يكون على وجه الحدوث الزمانى وبالاستكمال ما يكون الذات مع قطع

النظر عنه ناقصة غير تامة ولو لم يكن خالية عنه فقط ثم الظاهر انه بعد
ما نفى الاستكمال والانفعال بالنظر الى هذه الصور اراد ان ينفى عنه تع شيئا
آخر يتوهم في المقام هو ان تعقله تع لهذه الصور وذويها متاخرة عن
حصولها وصدورها بل معقوليته هو صدوره وظاهر انه ليست
متاخرة عن حصولها وهو مع ذلك ليست مما يستكمل به وانما الكمال كونه
بحيث يصدر عنه ما يصدر لا صدوره بالفعل ويحتمل ان يكون اول
كلامه اشارة الى العلم الاجمالى والثانى الى التفصيلى وتحقيق هذا
على وجه ينطبق على كلامه ان مراده بالكمال الذى اشار اليه اولا انه كونه
بحيث يصدر عنه هذه اشارة الى العلم الاجمالى وكلامه اخرا ان تعقله
لهذه اللوازم ليس متاخرا عن حصول هذه اللوازم اشارة الى ان علمه تعالى
بتلك الصور علما تفصيليا فى مرتبة صدوره ليس متاخرا عن وجوده
وحصوله من مصدره ولو جعلناه ايض اشارة الى العلم الاجمالى لم
يلايمه قوله فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها لكن لا يخفى ان المشهور عندهم
هو ان العلم بالشى متاخر عن حصوله في الجملة والجهل بالمعدوم المط
معلل بعدم ميته وكلامه على التوجيهين ينافى ذلك وههنا شى آخر هو
ان المفهوم من كلامه رحه انه حمل كلام بهمنيار على انه بعد ما اثبت العلم
الاجمالى له تع اثبت الصور القايمة بذاته تع ومن البين ان اثبات الصور

بعد اثبات العلم الاجمالى لغو محض فان اثبات الصور انما هو
لضرورة توقف العلم بالشى على حصوله وبعد اثبات العلم الاجمالى
تندفع تلك الضرورة فاى حاجة الى اثبات تلك الصور مع ما فيه ولعل
قال ذلك لاعتقاده ان فى المذهب الثانى نفى الاختيار اه لا يخفى ان مثل ذلك
يلزم بالنسبة الى الصور فى المذهب الاول ايض وترجيحه عليه اما ان الصور
المذكورة قايمة بالذات بخلاف الجوهر العينى المذكور فانه مباين لها و
بالاول قايل من العقلاء كالاشاعرة عند قولهم باستناد صفاته تعالى
اليه على سبيل الايجاب دون الثانى او لان الصور المذكورة موجود
بوجودات ضعيفة غير اصيلة بخلاف الجوهر العينى فانه موجود اصيل
وبالاول قايل منهم ايض كالمعتزلة عند قولهم بثبوت المعدومات دون
الثانى الا بالاشارة قد بق موضع الاشارة فى قوله والتغاير اعتبارى
كما قال رحمه سابقا فى بيان العلم الاجمالى ان فى الشهود العلمى الكمالى كان
ذاته تع عالما بذاته وبجميع الموجودات وعلما ومعلوما والتغاير بين
هذه المعانى انما هو بالاعتبار وفيه ان هذه الاشارة لا يلايم تفسيره رحمه
لتلك العبارة حيث جعل الاتحاد بين العالم والمعلوم والعلم فى صورة
العلم بالذات وفى صورة العلم بالكاينات جعل الاتحاد بين العلم و
المعلوم فقط ولم يتعرض للعالم وقيل موضع الاشارة قوله ولا يستدعى

صورًا مغايرة للمعلومات لان العلم الذى هو عين المعلومات لا
يمكن ان يكون مقدمًا ولا بد من العلم المقدم على الكل فهو العلم الاجمالى
حيث نفى الصور لكن هذا لا يناسب ما سينقل عن المص ان وجود العقل
منه تعـ من حيث هو علم به مقدم عليه من حيث هو معلول له تعـ وانه لا
يثبت العلم المقدم عليه سوى ذلك وفيه نظر من وجهين الاول ان هذه
الاشارة بعيدة والا لامكن ان يؤ بمثلها فى كلام كل من يتحاشى عن
الايجاب فانه يجب ان يق على هذا بالعلم المقدم وهو لا يتصور بدون
العلم الاجمالى سواء بسواء لان الموجودات اما ان يكون مسبوقا بالصور
اولًا وعلى الثانى فهو نظير كلام المص وعلى الاول ننقل الكلام الى العلم
المقدم على الصور تفاديا عن الايجاب فاما ان يق بالعلم الاجمالى وهو
المط او يق بان حضور ذاته تعـ عند ذاته مغن عن حضور ما له نحو اتحاد
بالمعلوم فمثله انت فى كلام المص ايض الثانى ان ما سينقل ليس مما ذكره المص
وانما ذكره بعضهم من قبله فلم يقل هو قدس سره باختصار المقدم فيما يغاير
المعلوم بالاعتبار فتامل قال بالاعتبار الاول اى باعتبار التمكن
بالاعتبار الثانى اى باعتبار الاستحضار قال والعالم الذى يكون علمه
ذاتيا فهو بالاعتبار الاول آه اعلم ان ظاهر هذا الكلام هو ان العلم
الذى يلزم ذاته تعـ ويتقدم على معلولاته عبارة عن التمكن وليس عبارة

العلم

عن

81

عن نفس الاستحضار وهذا مع ما فيه يستلزم الايجاب لظهور ان الذى يتوقف
عليه الاختيار هو العلم بمعنى الاستحضار ولا يكفى فيه مجرد التمكن ومع ذلك
لا ينطبق على ما ذهب اليه رحمه من ان مختار المص هو القول بالعلم الاجمالى
فالصواب ان يتكلف ويق ان مراده قدس سره من التمكن هو التمكن بالقياس الى
العلم التفصيلى وكنى بذلك عن العلم الاجمالى لانه ملزوم للتمكن
عن العلم التفصيلى كما ظهر سابقا فى المثل الذى ضرب له من الجواب الخاطر
فان هذا الانسان الذى خطر بباله الجواب متمكن عن تفصيله شيئا فشيئا
وحديث الكاتب بالاعتبارين المذكورين تنظير لا تمثيل وظاهر ان العلم
التفصيلى الذى له تعالى بذاته متحقق فى مرتبة ذاته وعين ذاته وليس مما
يتاخر عن الذات الا على اعتبار التمكن واما العلم التفصيلى بغيره فالذى
يقتضيه مذهبهم تاخره عن الذات الى مرتبة حصول المعلولات
قال واما تقرير السؤال والجواب على وجه ذكره الش آه اقول فيه
تامل لانه سيعترف بان العلم الذى حكم المص بكونه عينا هو العلم الحقيقى
الذى هو منشأ الانكشاف لا العلم الانتزاعى المصدرى ومن البين
ان كلام المستدل فى ذلك العلم الانتزاعى فلا فساد فى تسليم كونه نسبة
ومنع اقتضائه تغايرا ذاتيا نعم لو حكم بعينية مطلق العلم فلم يحتج الى القول
بالتغاير الاعتبارى ايض ولو قيل بان الحكم بكون العلم صفة ذات اضافة

او اضافة محضة لايناسب مذهب المص لانه لم يذهب الى ان العلم اضافة
او صفة ذات اضافة لم يكن للقول بانه لايناسب ماذهب اليه المص من وحدة
العلم والعالم والمعلوم وجه بل الوجه ان يق لايناسب ماذهب اليه المص
من ان العلم ليس اضافة بل امر وراءها قال الش قلنا هي يقتضي نسبة بينها
وبين المعلوم ونسبة اخرى آه قيل هذا انما يتصور لو لم يكن العالم و
المعلوم واحدا واما اذا كان العالم والمعلوم واحدا فلا اذ الطرف في
كل من النسبتين العلم والطرف الاخر في احديهما العالم وفي الاخرى
المعلوم وليس يمكن لشيء واحد نسبتان الى شيء واحد لان تعدد النسبة مع
وحدة الطرفين غير معقول نعم يمكن ذلك مع تعدد احد الطرفين ولو
بالاعتبار وعند التمسك بهذا يرجع الى جواب المص ولا يكون جوابا آخر و
فيه بحث لان تعدد النسبة بدون تغاير احد الطرفين ولو بالاعتبار
غير ممكن ولكن هذا في النسبة التي يكون قايمة بواحد من الطرفين واما
لو قلنا بان النسبة قايمة باحد الطرفين الى الاخر والاخرى قايمة بالاخر الى
الاول فلا يستدعي تعددا في شيء من الطرفين فان نسبة الاب الى الابن
غير نسبة الابن الى الاب وكذا نسبة الموضوع الى المحمول غير نسبة المحمول
الى الموضوع فان قلت الطرف الاخر على هذا منسوب ومنسوب اليه وهو
يقتضي تعددا في هذا الطرف لاستحالة اجتماع هاتين النسبتين بدون

تغاير

تغاير فيما اجتماعا فيه ولولاه لم يقتض نسبة الشيء الى نفسه ايض تغايرا
غاية ما في الباب ان يكون ذلك الشيء منسوبا ومنسوبا اليه معا ولا
محذور فيه قلت هذا على تقدير تسليمه امر لازم لتلك النسبة وبالنظر
الى هذا اللازم يلزم ان يكون تغاير في كل من الطرفين لا في طرف واحد
فقط كما ذكره وايض مثله لازم في النسبة الواحدة ايض لان النسبة الواحدة
من الشيء الى الشيء يستلزم نسبة من الثاني الى الاول بالضرورة فيصير كل
من الطرفين منسوبا ومنسوبا اليه فيلزم التغاير ولو اعتبارا في النسبة
الواحدة والمتعددة في كل من الطرفين فقولهم ان النسبة المتعددة يقتضي
تغايرا في واحد من الطرفين بتخصيص النسبة بالمتعددة والاكتفاء بواحد
من الطرفين دليل على ان نظرهم ليس الى ما ذكره هذا القايل بل مرادهم ان
النسبة من شيء واحد الى شيء واحد آخر انما يكون واحدة ولا يمكن ان
يتحقق نسبتان منه اليه بان يكون الشيء الاول موصوفا بهاتين النسبتين
فلا يض هذه القاعدة فيما نحن فيه نعم يرد على الش ان ما ذكره من ان نسبة
العلم الى المعلوم مع نسبة العالم اليه يستلزم العلم من العالم بالمعلوم
لا يستلزم نسبة منه اليه بطا اذ لولا ان النسبتين يستلزمان ربطا وتعلقا
من العالم بالمعلوم لم يلزم منهما علم الاول بالثاني بل كان اجنبيا لا تعلق له
بالعلم والصحيح ان النسبتين يستلزمان نسبة بالذات بين العالم والمعلوم

والعلم بالشئ مع انتفاء التعلق والربط بين العالم والمعلوم مطلقا لا
يمكن القول به الا على طريق المكابرة والبهت مع ان النسبة ولو بالعرض ايض
يقتضى التغاير فى الجملة ولو بالاعتبار فقوله اعتبرت بالعرض آه لا يخفى عن اعترا ف
بوجوب المغايرة الا ان يق مراده ان النسبة بين العالم والمعلوم لم يتحقق اصلا
لا بالعرض ولا بالذات نعم قد يعتبرها المعتبر احيانا بينهما بالعرض وليس كلام
المستدل الذى نحن بصدد جوابه فى ذلك بل بالنسبة اللازمة للعلم الذى
يتحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر كما يظهر من التامل فى كلامه
قال الانسب ان يق ومنهم من لتن مراد ان العلم آه وجها ما او لا فهو ان
الاشارة الى رد مثل هذا المذهب البعيد النادر الذى لا يعتد به اصلا
بعيد خصوصا فى مثل هذا الكتاب واما ثانيا فلان قول صاحب الاشارات
برد المص اياه وبذله الجهد فيه واطالة الكلام فى تزييفه وتقبيحه قرينة
على ان ما ذكره فى الكتاب ايض رد لكلامه ورمز الى القدح فيه ويمكن ان
يرجح ما ذكره الش ايض بان الانسب فى رد كلام استدل عليه ان يتعرض لدليله
ومنع مقدمة من مقدماته ولا يناسب الاقتصار على مجرد نفى ما ادعاه و
الامر فى تفسير الش على الوجه المناسب لانه منع لمقدمة من مقدمات دليل
الزاعم المذكور وهو انه تع لا يعلم غيره واما فى تفسيره رحمه فنفى لاصل الدعوى
لا مزيد عليه اصلا وايض فان الفقرة الاولى من المص اشارة الى جواب ما ذ عمه

بعضهم

بعضهم من نفى علمه بذاته فيلايمه ان يتبعه برد قوى من قال بنفى علمه
بغيره على طريقة التطابق والتقابل وهذا على طريقة الش فى تفسيرها
وعلى ان يكون جوابا من السؤال الاول الذى ذكره المحشى جيد واما على
ان يكون جوابا من السؤال الثانى مما ذكره رحمه فالملايم ما ذكره رحمه ايض
من باب التشابه والتماثل لكن لا يخفى انه على هذا التقدير كان الانسب ان
يجعل الفقرة الثانية دعوى والفقرة الاولى دليلا عليه واما اسلوب كلام
المتن فبعيد من ذلك جدا الا ان قوله ولا يستدعى العلم صورا مغايرة
للمعلومات يفصح عن انه استيناف كلام فى هذا الباب غير مسبوق بالاشارة
اليه ولو كان قوله والتغاير اعتبارى اشارة الى جواب السؤال الثانى مما
ذكره رحمه لم يناسب هذه العبارة فتامل قال بل ربما يتضاعف
اعتباراتك المتعلقة آه قد يجعل الاعتبار المتعلق بالذات عبارة عن
كون الذات مدركة للصورة بنفسها ولذى الصورة بالصورة و
الاعتبار المتعلق بالصورة عبارة عن كون الصورة صورة ادراكية
لنفسها وصورة ادراكية لذى الصورة ففى الاولى تضاعف الاعتبار المتعلق
بالنفس لانه اعتبر ادراكها على نحوين وفى الثانية لم يعتبر ادراكها اصلا و
التضاعف هو تعدد الاعتبار فى الوجهين معا وانت خبير بان جعل
الاول متعلقا بالنفس فقط دون الصورة مع تساوى نسبته اليهما بعيد

كل آن البعد وكذلك جعل التضاعف عبارة عن اثنينية الاعتبار غير ملائم
والاظهر ان يقال المراد بالاعتبار المتعلق بالذات ادراك الذات بنفس
الذات وادراك ادراك الذات وهكذا وهذه الاعتبارات وان تضاعفت
الى ما لا يقف عند حد لكن لا يحتاج الى صورة اخرى غير صورة النفس
وكذلك المراد بالاعتبار المتعلق بالصورة هو ادراك الصورة بنفسها و
ادراك ادراك الصورة وهكذا وهذه الاعتبارات ايضا وان تضاعفت
الى غير النهاية الا انها لا يحتاج الى صورة غير هذه الصورة لكن حكاية
الاعتبارات المتعلقة بالنفس هناك لا يخ من بعد لان حديث النفس
وعدم احتياجه الى صورة اخرى غير ذات النفس قد انقطع وليس هناك
من هذه الحكاية اثر ولا عين حتى يتعرض لما يتصور فيه من تضاعف
الاعتبارات والتركيب في كل من التوجيهين يقاس على الافراد قال و
اذا كان حالك مع ما يصدر عنك آه اعلم ان مقصوده قدس سره من
هذا الكلام دفع الاستبعاد عن كونه علمه بالاشياء عينها لانه لما ابطل
العلم الحصولي تعين الحضوري فدفع بهذا البيان ما يتوهم من الاستبعاد
الناشي من العادات فلا يرد عليه الايرادات التي كان على سبيل المنع و
الاحتمال وهذا ظاهر لمن تامل كتابه واجاد الفكر فيه ومن جملة ما اورد
عليه ان قوله كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته الى صورة غير صورة

ذاته

ذاته آه غير بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يفي ببيانه بل و
لا بالتانيس به فان الصورة قائمة بالنفس ومن صفاتها فهي حاضرة عندها
مع ما فيها بخلاف المعلول الاول فانه ليس من صفات الواجب تعالى و
منها ان تعقل الصورة بنفسها ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا
تعقل النفس الصورة بنفسها مع مشاركة غيرها في صدورها فاولى
ان لا يحتاج الفاعل في ادراك ما انفرد بصدوره بل لعل العلاقة
هي الحلول بانفراده او مع مشاركة الصدور نعم لو كانت النفس عالمة
بما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الحاجة الى الصورة
لكان شاهدا مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور
الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان اقول
يرد عليه اولا ان هذا الكلام على سبيل المنع ليس في مقابلة كلامه قدس سره
لان الاحتمالات المتصورة في علمه تعالى كل منها مشتمل على مفسدة او مفاسد
كما سبق الاشارة الى بعضها فمن اختار احتمالا منها وكان بصدد اصلاحه
كان منصبه المنع وتلفيق المقدمات لتحصيل الظن تبرع فلا ضير في كون
كلامه اقناعيا وثانيا ان ما ذكره من الايرادين مالهما واحد لان مبنى
كلامه قدس سره على ان مناط العلم والحضور عند العالم هو الصدور عنه
او لازمه وليس للقيام والحلول في العالم وكون المعلوم صفة للعالم

اوما شئت فسمه مدخل فی العلم والحضور فان سلّم ذلك لم يكن للايرادين
مجال والا فالايراد هو منع هذا فلا وجه لجعلهما ايرادين واما ثالثا
فلان قوله قدس سره بعد هذا ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة آه
تعرّض لجواب الايرادين معًا فمن اراد المنع والايراد ينبغی ان يورده عليه وقد
اورد عليه ما سيجیء فلا وجه لايراد هذين الايرادين عليه هنالك قال
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط آه اورد عليه اولا ان هذا
ضعيف لانه يجوز ان يكون الشرط احد الامرين من كونه ذات العاقل او
صفاته وثانيا ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول آه
غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة وثالثا ان قوله ومعلوم ان حصول الشیء
لفاعله فی كونه حصولا لغيره ليس دون حصول آه ان اراد به ان حصوله
بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل
اكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر ان الحصول
على ای وجه كان يكفی فی حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول
اعنی الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل فی معنى الوجوب
والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف
بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم
الاتصاف به انتهى وهذا الاخير مآله الى ما سيجیء فی كلامه رحمه مع جوابه

واقول

واقول يظهر مما سيجیء جواب الاول ايض لان النفس لما كانت عالمة
بالصور الادراكية الحالة فی قواها علم ان احد الامرين المذكورين
ليس شرطا للتعقل لعدم تحقق ما فرضوه شرطا فی الصورة المذكورة
لان المعلوم ليس عين العالم ولا حالا فيه مع تحقق المشروط ويلزم منه
انتفاء الشرطية لكن له ان يقول لعل الشرط احد الامور الثلثة المذكورة
من كون المعلوم عين العالم وكونه حالا فيه او فی آلته الا ان يقال يعلم
بالحدس ان شرط العلم ومناطه ليس مثل هذا المفهوم المردد الذی ليس
فيه قدر مشترك محصّل والاصوب فی جوابه ما اشرنا اليه من انه قدس سره
بصدد اصلاح هذا الاحتمال لا بصدد الاستدلال فلا وجه لايراد
المنع فی مقابلته وبمثله يجاب عن الثانی فان المصادرة والقرب منها
لا يكاد يدخل فی ما هو بصدده من توجيه الاحتمال وتقريبه الى الافهام
بقدر المجهود وايض فيه بحث آخر لان المنع الاول لا يتوجه عليه قدس سره
الا مع ملاحظة قوله بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة آه وبعد
تسليمه فقوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر آه ظاهر التفرع
على ما سبق لا مجال للمنع وتوهم المصادرة فيه ولو لم يسلم كان رجوعًا
الى الايراد الاول واما الايراد الثالث فتوجيهه غير ظاهر لانه قدس سره
بعد ما حقق ان مناط العلم هو الحصول مطلقا غير مقيد بكونه على

كان منه

وجه الحلول فرع عليه ان ما نحن فيه لما اكمل افراده واشده كان اولى من
ساير الافراد فى ترتب العلم عليه فلا وجه للايراد عليه بانه لعل شرط العلم
هو الحصول على وجه الحلول لانه مفروغ عنه فى هذه المرتبة والكلام
عليه رجوع الى الايرادات السابقة على انك علمت حاله من انه خارج
عن الآداب بالنظر الى منصبه قدس سره فى هذا المقام فاشار الى هذين
القولين اى المذهبين الذين احدهما ما نقله الش بقوله ومنهم من نفى
العلم بغير الذات وثانيهما ما نقله رحمه من صاحب الاشارات لاتحاد
بيناهما فنفاهما بقوله ولا يستدعى العلم صورا مغايرة آه لكن يخدشه
ان مراده رحمه لو كان ذلك لم يكن الاقتصار فى حيز قوله الانسب
ان يق ومنهم آه على نقل كلام صاحب الاشارات بل كان الاولى ان
يضم اليه ما نقله الش ايض ويحتمل ان يكون اشارة الى القولين اللذين
نقلهما من شرح الاشارات احدهما بقوله ثم بين ان العلم لا يستدعى آه و
ثانيهما بقوله ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا للصورة آه ومعنى قوله
ولما كان البيان سهل المأخذ ان ما نقله رحمه بقوله ثم بين من بيان عدم
استدعاء العلم صورا مغايرة ظاهر من اعتبار الانسان احوال نفسه
ويسهل اخذه وتناوله لكونه امرا وجدانيا يجده كل من يتوجه الى نفسه
فلم يلتفت اليه ودفع ظن شرطية الحلول واقتصر عليه وفيه مناقشات

الاول

الاول ان دفع ظن المذكور انما يحصل بقوله قدس سره فى شرح الاشارات
فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها آه وليس فى هذا الكتاب
منه عين ولا اثر واما كون احدى النسبتين اشد من الاخرى فتفريع
على الدفع المذكور على سبيل الاولوية لا نفس الدفع الثانى انه قدس سره
لما لم يلتفت الى البيان المذكور فكيف حكمت بانه اشار الى القولين
معا وهو احد القولين المذكورين ولم يشر اليه لكونه سهل المأخذ
ويمكن الجواب عنه بان القولين معا جواب واحد كما ظهر من عبارة
شرح الاشارات وهو ان الحصول مطلقا مناط العلم والحصول
فى الصورة الاستقلالية اشد من الحصول للقابل وللفاعل الناقص
فتاثيره فى ترتب العلم اشد منهما وقد حصل فيهما ففى الصورة
الاستقلالية اولى فاشار فى البيان الى الشدة والاولوية بالنسبة
الى الفاعل الناقص ان توهم متوهم مدخليته وفى دفع الظن الى
اشديته بالنسبة الى القابل ان توهم مدخليته واما انه ربما يحصل
العلم بدون صورة زايدة كما فى تصور الصور العقلية فسهل المأخذ
جدا فتركه ههنا وان اشار اليه فى شرح الاشارات وهو الذى اراده
رحمه بالبيان لا ما يشتمل عليه القول الاول من الاولوية بالنسبة الى
الفاعل الناقص فالاشارة الى القولين باعتبار الاشارة الى الاولويتين

وترك البيان باعتبار انه ترك عدم احتياج الصورة العقلية الى
صورة اخرى وبهذا يندفع ما يتوهم ههنا انه سيذكر في الحاشية
الآتية لعبارته س ره معنيين احدهما ينطبق على القول الاول والآخر
على الثاني فان كان الاول هو المعنى فلم يشر الى القول الثاني وان كان
الثاني هو المعنى فلم يشر الى الاول وايض الجزم بانه لم يلتفت الى البيان
مع ان المعنى الاول من المعنيين اللذين ذكرهما انما ينطبق على البيان غير صحيح
ووجه الدفع ان المراد بالبيان ما ذكرنا وليس المراد المعنيان معا فحصل
الاشارة الى القولين معا ولم ينطبق على البيان بالمعنى المذكور شئ من
المعنيين على انه يمكن ان يق مراده بالاشارة الى القولين انه اورد عبارة تحتمل
المعنيين فمن حيث كونه محتملا يذهب الذهن كل مذهب فيكون اشارة الى
كل منهما من هذه الجهة لامكان فهم كل منهما وليس مقصوده انه اراد الاشارة
الى القولين معا او يق انه اراد بالقولين مجموعهما ولما كانا في الحقيقة جوابا
واحدا ومن اشار الى ما هو العمدة في الجواب يصح ان يق انه اشار الى الجواب صح
انه اشار الى القولين من حيث انه جواب واحد اشير الى ما هو العمدة فيرد على
اى تقدير يندفع الاول وقد تساهل في قوله دفعا للظن المذكور لانه يوهم
انه لم يلتفت الى ما سوى قوله ولا تظن مع ان المعنى الاول الذى سيجيء اشارة
اليه ما في القول السابق والله الموفق قال ولا شك في ان شرط الادراك اما

هو

87

هو الحصول آه تعميم للوجه الاخير لان كون الحصول للفاعل اولى في
كونه حصولا من الحصول للقابل لا يوجب كون الفاعل عالما بالمعلول بدون
حاجة الى الصورة ولا ارتباط لديه الا بضم ان الحصول مناط العلم والفرق
بين الاوجه الثلثة ان الحصول له عبارة عن تمثل صورة الشئ في العقل
او عنده والحضور هو حصول نفسه بعينه الخارجي او بما في حكم العين
الخارجي عنده والحصول منه هو العلية على حسب ما سبق منه من ان
منشأ الانكشاف اما القبول او العلية او الحضور وعلى هذا يكون
حصول الصور المتمثلة في العقل حصولا لذى الصورة وحضورا
للصورة ولا يخفى ان العلية ايض انما يكون منشأ الانكشاف لكونه
سببا لحضور المعلول وليس تعدد الاسباب موجبا لتعدد مناط العلم
والا لم ينحصر في الثلثة لتعدد اسباب هذه الثلثة بحيث لا يحصى
فان الحصول بهذا المعنى له اسباب كثيرة وكانه زعم ان العلية منشأ
للعلم على نحو آخر غير الحضور وهو العلم الاجمالي الذى سبق ذكره
وظاهر انه ليس بحضور المعلول فالعلية من حيث انه منشأ لحضور المعلول
داخل في الثالث ومن حيث انه مبدأ الصدور وتلك للتفاصيل ومنشأ
للتمكن من العلم بالمعلول مناط عليحدة وقد يوجد في بعض النسخ بدل
قوله منه لفظة فيه فعلى هذا ينبغى ان يكون المقص من قوله لا حصوله فيه

انه ليس المبدا ذلك فقط وفيه انه مندرج فى الحصول له فلا وجه فلا وجه
لجعله مناطا آخر معطوفا على الاول فالاصح النسخة الاولى بقى ههنا بحثان
الاول ان هذا الترديد لا يناسب المقام فان المفهوم مما نقل عن المص ان مناط
العلم هو الحصول وما بقى داخل فيه فجعله الحضور مناطا آخر تصرف و تغيير
لما ذكره س ره لفظا وجعله العلية مناطا آخر تصرف وتغيير معنى لا يلايم
كلامه س ره بل الظاهر انه لم يذهب اليه فى هذا الكتاب ولو سلم انه س ره
يعتقد العلم الاجمالى ويذهب اليه لكن الظاهر ان كلامه فى هذا المقام
مبنى على السكوت عنه فالحاق هذا المقام الحاق اجنبى عن البحث الثانى ان
عبارته محل مناقشة لان تقديم اداة الترديد على جزء الشرط يوهم انه ان
الترديد واقع فى الشرط بانه ماذا وليس كذلك بل الشرط مجزوم بانه احد الامور
المذكورة فالصواب ان يقول ان الشرط هو الحصول اما للمدرك او منه
آه وما يجرى مجراه حتى يقع الترديد فى المحمول لا فى الحمل و قوله كما فى ادراك
نفس الانسان آه الظاهر انه مثال للنفى وكونه مثالا للمنفى بعيد اذ الصورة
الحسية وغيرها لم يحصل فى المدرك ولو جعلنا المدرك ههنا نفس
الحواس لم يلايم قوله كما فى ادراك نفس آه لان النفس على هذا ليس بمدرك
وقوله كما هو الاشارة اليه آه معناه انه اشار المص الى عدم اشتراط حصول
العلم فى العالم لا انه اشار الى تثليث الاقسام قال قيل عليه ان

ذلك

ذلك غير لازم آه لا يخفى ان كلام الش صريح فى المنع ولا يحتمل الاستدلال
وان كان كلام المص فى شرح الاشارات محتملا لذلك فايراد هذا
الايراد على الشرح غير جيد وان كان لا يرد على شرح الاشارات ايض
كما اومانا اليه قال والحاصل ان منشاء العلم ليس الا الحصول
للمجرد والحضور عنده آه فيه ان الحصول يتصور على انحاء شتى و
الذى يثبت بما ذكر سابقا هو كون بعض افراده مناط العلم واما
ان الخصوصيات مطلقا ملغاة فلا دليل عليه واما ما نقل
سابقا عن بهمنيار فلا يسمن ولا يغنى من جوع والحاصل ان مناط
العلم وبدله لعله هو الحصول الذى يكون بالنسبة الى العالم
بان يحصل فيه او فى آلته او يكون عينه واما ما عدا هذه الخصوصيات
فلا واما القول بانا نعلم بالحدس ان القدر المشترك بين هذه الخصوصيات
ليس امرا محصلا يصلح لان يكون مهية العلم او مناطا له فبعد تسليمه
يتوجه ان مناط العلم لا يجب ان يكون امرا واحدا يتفرع عليه العلم
ويستند اليه بل لعله امور متعددة مخصوصة لا مدخل للقدر
المشترك بينها فيما يتفرع عليها وما قيل من ان استناد الامر الواحد الى
الامور المتعددة على البدل او التعاقب غير معقول وما ترى انه بحسب
الظاهر من هذا القبيل فليس منه بحسب الحقيقة بل انما يستند الى

القدر المشترك فلو سلم ففي الامر الشخصي واما الامر النوعي فيمكن استناده
الى امور مختلفة كما ذكره المص في الامور العامة قال فاذا حكمت بكون
العلتين اعني ذاته آه اورد عليه ان هذا الحكم بحتاذ المعلول الاول
بالاعتبارات الثلث التي لا يزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلث
المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود و
المعلولات متباينة فيه ويمكن الجواب عنه بان هذا الاصل باطل عنده
سره ولهذا عدل عن الطريقة المشهورة في صدور الكثرة عن الوحدة
الى ما نقله الش عنه سابقا في الامور العامة وقد رايناه كثيرا يميل الى
الحكم ببطلانه في المراسلات التي جرت بينه سره وبين معاصريه
فلا يمكن الاستناد في كونه تحكما بحتا الى ما قيل في المعلول الاول
نعم يبقى المنع المجرد عليه الى ان يبين امتناع صدور الكثرة عن الوحدة
بجهات واعتبارات دون اعيان نتصا فليهما على انه يمكن المناقشة
من وجه آخر هو ان الذي وقع النزاع فيه كون الاعتبارات مكثرة للعلة
بحيث يصلح لصدور الاعيان المتكثرة ولو كان العلم بالمعلول الاول
بحصول صورته في العلة لم يلزم الا ان يكون الاعتباريات واسطة
صدور الموجود الذهني الا ان يبنى الكلام على بطلان هذا كما لوحنا
اليه ويمكن ان يق هذا الكلام بعد اثبات ان العلة لا يحتاج في ادراك

معلوله

معلوله الى غير ذات الصورة على ما بينه بما نقل عنه في الحاشية
السابقة وما ذكره ههنا من وحدة العلة فانما الغرض منه تقريبه الى الافهام
بقدر الوسع والامكان وهو حاصل بما ذكره على اتم وجه وليس دليلا
مستانفا حتى يتوجه عليه الايراد قال ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها آه قيل عليه اولا ان كون تعقل الواجب صور
الموجودات الكلية والجزئية بوساطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل
الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب
بها متاخرا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على
ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس
مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات
المادية الا بالالات جسمانية ترتسم صورها في تلك الالات وليس تلك الالات
لهذه الجواهر بل نفس تلك الجواهر معلولة لذاته تعم بذاته فلا يجري فيها
المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب وثانيا انه اذا كان وجود
المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب له ليس امرا صادرا
عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار
فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور والتس فاذن لا يكون
صدور المعلول الاول بالاختيار انتهى والجواب عن الاول ان توقف

تعقل الواجب صور الموجودات على تعقل تلك الجواهر اياها ان اراد به
ان تعقله نعم لذوات الصور يتوقف على تعقل تلك الجواهر اياها او لصورها
فمم لان تعقل تلك الجواهر اياها مترتب على حصول صورها وكذا علمها
بصورها وكذلك علم الواجب بها مترتب على ذلك الحصول وتقدم
احد المترتبين على الآخر غير مسلم ولو فرضنا ان العلم الحضوري نفس
الحصول وليس امرا وراءه فحضوره عنده نعم وعند تلك الجواهر واحد
ولا توقف هنالك واما العلم بذوات الصور فان قلنا بانه امر يترتب على
حصول الصورة فيلزم ح ان يكون علمه الحصولي بذي الصورة متوقفا
على علم تلك الجواهر بتلك الصور حضوريا لكن الفرق بين العلم الحضوري
والحصولي بان الاول نفس الحضور والثاني امر يترتب على حصول
الصورة تحكم وعلى هذا يلزم ان يكون علمنا الحضوري بالصورة
مقدما على علمنا الحصولي بذي الصورة ولا اظن احدا من ذوي
الفطرة يذهب اليه وان اراد انه موقوف على حصول تلك الصور سواء
كان ذلك الحصول تعقل الجواهر التي حصلت تلك الصور فيها اياها
اولا فمع ما فيه من عدم مطابقة العبارة لا يرد عليه ان لا محذور في
توقف العلم بالمعلوم على وجود المعلوم على او كونه عينه سوى انه يلزم
ان يكون ذلك المعلوم غير صادر عنه بالاختيار لانه ح يصير امر التوقف

على العكس

على العكس وهو الاعتراض الثاني ولو قيل يلزم توقف علمه تعالى على
نفس تلك الجواهر ووجوده فيلزم ان تكون علمه تعالى مع انه صفة كمال له
تع على غيره تعالى عن ذلك او قيل بان العلم الحضوري مما يترتب على وجود (موقوفا)
الحاضر وحضوره وليس نفسه الا توسعا فعلى هذا يلزم ان يتاخر علمه
الذي هو كمال له تع عن وجود معلوله فيكون مستكملا بغيره مستفيدا منه
لكان اظهر ورودا واحتاج في الجواب في الجواب عنه الى ما يذهب اليه
المحشي من العلم الاجمالي واما ان الماديات لا يرتسم الا في الآلات
جسمانية ولا يمكن ارتسامها في المجردات فهو مما لا دخل له وهذا
المقام فان المقصد في هذا المقام بيان كيفية علمه بانه هل هو حصولي او
حضوري واما ان العلم الازلي هل يتعلق بالماديات الجزئية اولا
يحيط الا بالكليات كما هو المشهور ويجيء فامر آخر لا يتعلق بهذا المبحث اصلا
ويجيء تفصيله وتحقيقه في الشرح والحاشية وما ذكره من لزوم الايجاب
سيشير المحشي الى جوابه وما توهم بعضهم من انه يلزم على ما ذهب اليه الشيخ
التكثر في صفته الحقيقية تعالى عن ذلك فانما يرد لو قال بكون الموجودات
نفس العلم وبكون هذا العلم صفة حقيقية ولعله يقول بان
المترتب على حضور هذه الاعيان والصور وهو انكشافها على ذاته تع
امر واحد ليس بكثير او هذا الانكشاف امر اعتباري ولا محذور في تكثر

الاعتبارات او ان الكمال هو العلم الاجمالي لا غير وفيه ما فيه قال و
انه فاعل بان يبقى ان صنعة العالم آه اقول لا يخفى ان هذه الصفة عندهم
لا يتحقق بالنسبة الى المعدوم فنقول اما ان يقول المص بتقدم العالم
او بحدوثه فعلى الاول اما ان يقول بوجوب تقدم تحقق المعلومات
من الجواهر العقلية والصور المرتسمة فيها على هذا الانكشاف كما
هو المشهور او بوجوب مقارنته له سواء تقدم او تاخر وكانا معا فعلى
تقدير وجوب التقدم كان اتصافه تع بهذا الانكشاف والعلم متاخرا
عن وجود هذه الاشياء فيلزم ان يكون هذه الاشياء مفيدة له تعالى
صفة كمال وان يكون صدورها بالايجاب والقول بان هذا الانكشاف
ليس صفة كمال وان صدور هذه بالاختيار لا يتوقف على الانكشاف الاشياء
مكابرة ظاهرة فينبغي ح ان يقال لعل هذا الانكشاف يتحقق في ضمن
العلم الاجمالي بمعنى ان تحقق هذه الاشياء في ضمن العلم المذكور متقدما
يكفي في تحقق الانكشاف لكن قد عرفت ما في العلم الاجمالي من المفاسد
وايض بعد القول بالعلم الاجمالي لم يبق حاجة الى القول بتحقق هذه الجواهر
وارتسام الصور فيها والى ان وجوداتها العينية كافية في العلم بها
فان هذا العلم الذي يكفي وجوداتها فيها غير العلم الاجمالي بالضرورة
واي حاجة مستا الى هذا العلم واثباته حتى يرتكب له هذه المؤنات التي

قد عرفت الحاجة اليها فيه فان قيل بكونه كما لا يضطر الى اثباته كان بعض
المفاسد باقيا بعد وقيل على تقدير وجوب المقارنة بدون وجوب التقدم
يبقى ان يقو لما لم يكن الانكشاف موقوفا على تلك الحصولات فمما يستبعد
استلزام العلم والتصور لوجود المتصور اذ لا يتصور كون العلم التصوري
او التصديقي علة موجبة لوجود معلوماتها ولا كون ثالث علة موجبة
لهما فبعد القول بعدم توقف العلم على وجود المعلوم يكون القول باستلزامه
له تحكما وعلى الثاني يلزم نفي هذا الانكشاف عنه تع ازلا ونفي صدق هذا
المشتق الحقيقي عن المصدري فيما تقدم على حدوث العالم وكذا يلزم الايجاب
في صدور هذه الاشياء الا على الاحتمال السابق والقول بالعلم الاجمالي قد عرفت
ما فيه ولهذا ذهب بعضهم الى اثبات المعدومات في الازل وانه لا يستند الى
شيء حتى يتاتى الترديد بانه هل الفاعل مختار فيه ام لا ويرد عليه دلايل
ابطال عدم التناهي وان المركب منها ممكن محتاج الى جزئه فيستدعي
مؤثرا والمؤثر في الكل يجب ان يكون مؤثرا في جزئه وذهب بعضهم الى
ان تعلق العلم بشيء لا يستدعي تحقق ذلك الشيء وينبه عليه ان الناس
كافة يعلمون الاشياء التي لا وجود لها في الخارج اصلا وعندهم ان لا وجود
لها في الذهن ولا ثبوت للمعدومات فهو عندهم مطلق ولا يستنكفون معدوم ٢
من ذلك وهذا شانهم قاطبة بليدهم وذكيهم ولو فرضنا ان احدا منهم

ربّى فى حجر العلم ونشا فى البحث عن الاشياء الدقيقة وواظب الكشف و
التنقير عن الاسرار الخفيّة ولم يتفق له سماع هذه المقدّمات التى نذكر فى
مبحث الوجود الذهنى وشبهه لم يعرض له الاستنكاف عن هذه العقيدة
ولم يرجع عن زعمه هذا ودعوى انّه يستشكل امر هذا العلم ويتردّد فى
انه كيف حصل لى هذا التصوّر والحال انه معدوم لا وجود له اصلاً او
يقول بثبوت له على نحو من الانحاء فى موطن من المواطن من تلقاء نفسه بدون
القاء احد من اهل الوسوسة فهو بعيد من المكابرة ولعلّ هذا المذهب اسلم
وفيه الخلاص من مفاسد العلم الاجمالى وثبوت المعدومات وما
فى المذاهب المأثورة من اساطين الحكمة من قيام الصور العلميّة بذاته
تعالى او بجوهر مجرّد هو المبدع الاول له تعالى مما سبق تفصيله وكـ
ما سيجئ من حضور الاشياء باعيانها

م

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المص قدس سره وانتفاء القبح يدل على صدقه اقول يمكن ان
يكون مراده ان انتفاء القبح عن افعاله يدل على صدقه في كل موضع يحكم العقل
بقبح الكذب فيه وهو كل موضع لا يتصور في الكذب فايدة يعارض قبحه
ويزيد عليه فلما كان من جملة ما جاء به النبي انه تعالى صادق في جميع الاقوال
ثبت صدقه تع عموما والحاصل ان العقل يكفي حكمه بقبح الكذب في
خصوص الكلام المتضمن لصدقه تع عموما اذ لا يتصور نفع في هذا الكلام
يخرجه عن القبح لانه لا يزيد على الاخبار في الكلام الذي اخبر بهذا الكلام
عن صدقه فانه اخبار ايض عن صدقه نفسه كما قيل انه مدلول الجملة الخبرية
هو الصدق والكذب احتمال عقلي خارج عن مدلوله ويمكن الاستدلال
على حكم العقل بصدقه في هذا الخبر بخصوصه او في جميع الاخبار انه لو
لاه لم يكن له فايدة اذ العقل يجوز في جميعه ولا يتحقق ههنا دليل يورث
الظن بصدقه بل كل ما يدل على صدقه تعالى الكريم يورث العلم به او لا يورث
الظن ايض ولا فايدة في الاخبار سوا ايراث الظن او العلم بمضمونه ونعلم
ايض ان منشا حكم العقل به هو العلم بانه لا ينبغي ان يصدر عنه تع وهو معنى
القبح فيثبت بهذا ان العقل يحكم بقبح الكذب خصوصا او عموما ويمكن

ان يكون مراده ان انتفاء القبح يدل على صدقه تعالى عموما بلا توسط خبر آخر
معلوم الصدق وذلك لانه تع غني مطلق لا حاجة له الى الكذب ولو
كان الى ذلك حاجة فرضا فمن العباد وغيره من المخلوقين وظاهر ان ايصال
الخير اليهم لا يحتاج الى الكذب فان ايصال الخير اليهم واللطف بهم اما
فيما يتعلق بالتكليف او في غيره والثاني لا حاجة فيه الى الاخبار بل في الايجاد
والالجاء غنية والاول مما لا يحسن الكذب لاجله لان من لا ينجع فيه عنه م
الصدق لو وكل الى عمله وجوزي على سوء صنيعه ولا في مكافاة فعله
كان حسنا ففي مثل هذه الصورة يحكم العقل بقبح الكذب لانه قبيح
لا يحسن ارتكابه الا بالاندفاع اليه ضرورة او بالتردد بينه وبين
قبيح يساويه او يزيد عليه وليس في شيء من التقديرين ما ذكرناه على ما
علمت قال الش وهو ان الكذب في الكلام آه الكذب والصدق
كما يطلقان على مطابقة النسبة للواقع وعدمها كذلك يطلقان على
الاخبار عن الشيء على ما هو به والاخبار لا على ما هو به وهو المراد بالكذب
في الدليل والكلام كما يطلق على ما به التكلم يطلق على التكليم كالسلام
بمعنى التسليم وهو المراد ايض ههنا فلا يرد ان الكذب في الكلام ليس من
قبيل الافعال بل من صفات اللفظ فالاولى ان يوصف الكلام الموصوف
با لكذبه قبيح قال الش وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع آه اقول

هذا انما يتم على مذهب بعض المعتزلة حيث حكموا بقبح الكذب مطلقا
واما على مذهب المص فلا فانه قدس سره انما يحكم بقبح الكذب لو لم
يكن منافعا كيف والشرع قد كشف عن حسنه وعندهم ان الشرع انما
يكشف عن الواقع وليس يكشف عن غير الواقع وقد سبق في كلامه ره
ان الشر الذي يغلب خيريته فهو خير ومن البين ايضا ان الكذب المشتملة
على الحسن نظيره فالصواب في تحقيق الدليل ما ذكرناه قال الشارح لانه
اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تع آه قد يق ان اراد بالجواز الاحتمال
العقلي ففيه ان ذلك الجواز ليس من فعله تع حتى يستدل على انتفائه
بوجوب الاصلح عليه تع وبعبارة اخرى لم يترتب المفسدة الا على الاحتمال
لا على الكذب الذي هو فعله تع فرضا فلا يلزم منه ترك الاصلح و
يمكن دفعه بان الجواز وان لم يكن من فعله تع بلا واسطة لكنه مما
يقدر عليه ايجادا واعداما باسبابه وهذا القدر كاف فيما نحن فيه و
على تقدير التسليم فاللازم انتفاء الجواز بهذا المعنى ولا يلزم منه انتفاء
الجواز بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود على ان الجواز بهذا
المعنى امر وجداني يجده العقل في نفسه اذا رجع اليه فنقول اما ان
يجد العقل هذا الجواز في نفسه او لا فعلى الاول هذا الدليل شبهة
وتشكيك لمعارضته بالضرورة الوجدانية وعلى الثاني يكون انتفاء

هذا الجواز معلوما ضرورة فلا وجه للاستدلال على انتفائه بهذه
المقدمات لا يق هذا الجواز موجود في النفس ثم يرتفع بالدليل كما في
ساير الدلايل فان كل دليل يرفع احتمالا كان قبله لانا نقول هذا
الدليل ليس دليلا يرفع الجواز الموجود وانما هو دليل على ارتفاع الجواز
وانتفائه والدليل الرافع للجواز والاحتمال هو الذي يدل على نقيض
المجوز وفرق بين الرافع للشيء والدال على ارتفاعه وان اراد بالجواز الامكان
العام المقيد بجانب الوجود فظاهر ان عدم الوثوق والتعويل على اخباره
بما ذكر لا يترتب عليه لجواز ان يكون ممكنا ولا يجوزه العقل جهلا و
يمكن الجواب عن ذلك بان الكذب ان كان ممتنعا امكن ان يحصل العلم
به يقينا لا يزول بتشكيك المشكك واما لو كان ممكنا فالعلم بعدم
جوازه يكون جهلا مركبا ومن شانه ان يزول بتشكيك المشكك وجواز
زواله بتشكيك المشكك يترتب عليه المفاسد المذكورة في الدليل و
الحاصل ان الاعتقاد بامتناعه اما على سبيل البداهة او بالدليل
وكل من بديهة الوهم والدليل الفاسد يتطرق اليه الزوال ويجوز عليه
ذلك وفي امكان تطرق الزوال مفاسد ذكرت في الدليل وعند التامل
يظهر انه يمكن اختيار كل من شقي الترديد ولو قلنا بان الجزم لا يحصل
الا في صورة اليقين كما هو مذهب بعض كان دفع الاشكال اسهل ويرد

[illegible]

على ذلك انه كما يمكن تطرق الزوال فى الجهليات بالتفطن بموضع الجهل وفساد
الدليل كذلك يمكن تطرقه الى اليقين بنسيان بعض المقدمات او كلها وكما
يمكن فى الثانى ان يحفظ الانسان عن النسيان رعاية للمصلحة كذلك
يمكن ان يحفظ فى الاول عن الالتفات لفت هذا الخطا ويديم الجهل
لما ذكر تم بعينه وايضا هذا التقرير يبتنى على ان يتطرق الاحتمال اللازم
لامكان الكذب واللازم فاسد لما فيه من المفسدة فنقول ان لم يتحقق
هذا التجويز فما وجه الاستدلال عليه بالمفسدة لانه وجدانى كما علمت وان
تحقق كان الاستدلال باطلا ويمكن دفع هذا الاخير بان التجويز غير
متحقق الان لكن الكلام فى انه هل يبتنى على خطا يمكن ان يتطرق اليه
زوال اولا وهل هو من بديهية الوهم او العقل فالاستدلال على عدم
تطرقه فيما يتباين بلزوم المفاسد وبمعونته على عدم امكان الكذب فى
نفس الامر واما ان الجزم لا يتحقق الا فى اليقين فغير نافع فيما نحن فيه لان
الجزم فى غير اليقين وان لم يحصل لكن ربما يشتبه الامر فيحسب الانسان
ما ليس بجزم جزما فهذا الذى يحسب غير الجزم جزما لا ينفع وثوقه بالاخبار
المذكور فلا يلزم المفسدة على مثل هذا الجواز والاحتمال الذى لا يحسب
صاحبه تحققه بل ينفيه فلا يتم الدليل ومنع وقوع الاشتباه المذكور مكابرة
قال الشارح والنقص على الله تعالى محال اجماعا آه ليس المراد اثبات هذه

المقدمة بالاجماع بل ان هذه المقدمة اجماعية اتفق العقلاء على حقيتها
او بداهتها والغرض ظاهر فلا يرد ان دعوى الاجماع فى هذه المقدمة
يجعل الدليل مستدركا اذ الاجماع فى اصل المطلوب حاصل قال
الشارح اعنى وقت صدقنا وكذبه تعالى يعنى وقت تحقق مجموع الصدق و
الكذب المذكورين فلا يرد ان كذب الكلام النفسى لا يختص بوقت دون
وقت بل هو قديم دايم نعم يمكن ان يتوهم من يكون كذبه فى بعض الاوقات
اكمل دايما فمن بدوم كذبه فلا حاجة الى تخصيص الاكملية بوقت دون
وقت فتدبر قال الشارح اللهم الا ان يقصد وابذلك آه يعنى ان استعمال
هذه المقدمة وهو تنزيهه تعالى عن النقص والقبح لا يصح الا فى مقام الزام
المعتزلة لا فى مثل هذا المقام الذى لا يتاتى فيه الالزام وانما المراد فيه تحقيق
المرام ولما لم يصح استعماله لم يتم نفى الكذب عن الكلام اللفظى مع ان الاهم
نفيه قال الشارح مرجع الصدق والكذب الى آخره اقول حاصله ان كذب
الكلام يستلزم كذب الكلام النفسى ولما بطل اللازم بطل الملزوم ولا يخفى
انه يلزم امتناع ايجاد الكلام اللفظى الدال على المعنى الكاذب وعدم دخوله
تحت قدرته تعالى مع انه تعالى خلقه فى العبد بناء على قاعدة خلق اعمال العباد
فالذى يمتنع منه تعالى ايجاده على وجه ينسب اليه تعالى فى الظاهر وهو خلقه فى
غير المكلف فيجب ان يكون ايجاده فى غير العباد والمكلفين غير مقدور له تعالى

اللفظى

لان ملزومه وهو الكلام النفسى الصادق الازلى صادر عنه تعم ايجابا وما
يمتنع بالنظر الى ما هو موجب فيه غير مقدور او نقول لحدوث اللفظ الكاذب
عنه تعم فى غير المكلف موقوف على ممتنع بالذات وهو قيام صفة ناقصة
هو المعنى الكاذب به تعم والموقوف على الممتنع بالذات غير مقدور له و
انت خبير بكونه مكابرة ظاهرة وايض فان خلق هذه الالفاظ فى الهوا مع
مقارنته لخلق الحركة فى الات العباد التى هى الات التكلم ممكن وواقع
ولو فرضنا عدم العباد والاته يلزم ان لا يكون ممكنا فيكون خلقه تعم
لبعض مخلوقاته موقوفا على آلات واسباب خارجة عن تلك المخلوقات و
موضوعاتها توقفا ذاتيا لا عاديا وهو خلاف مذهب الاشعرى ولا
يتوهم ان اللازم لمذهب الاشعرى هو امتناع خلق الكلام الكاذب الذى
يكون فى الواقع كلامه ويكون مستندا الى كلام نفسى له تعم واما مجرد ان
يخلق كلاما كاذبا ينسب اليه فى الظم ولا يكون تابعا لكلام نفسى فغير ممتنع
لان ذلك يفضى الى ان يجوز ان كلام كلم ينسب اليه تعم فى الظم كما كلم به موسى عم
فى الطور كاذب فلعله غير مستند الى كلام نفسى فلا ينفع ح اثبات صدقه تعم
فى الكلام اللفظى اصلا فان قلت لعل صدق هذه الالفاظ التى يستدل
بها على ثبوت الكلام النفسى فان قلت ثابت باجماع الانبياء الذين ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات وصدق غيرهم ثابت بهذا الدليل نعم يلزم ان لا

تفصيل المقام ان كذب الكلام اللفظى لما كان مستلزما لكذب الكلام النفسى كان محالا والمحال غير مقدور لزم قدرة العبد على ما ليس مقدوره تعم والجواب عنه ذلك ان مقدور العبد هو الكلام الكاذب المنسوب اليه هو مقدور له تعم ايض والذى لا يقدر الله تعالى عليه هو خلق الكاذب المنسوب اليه تعالى والعبد لا يقدر عليه ومن المعلوم ان ما ينسب اليه تعم هو الكلام الذى يوجد فيمن لا يقدر عادة على الكلام فان ينسب اليه تعم وبهذا اعلم ان الكلام الظاهر فى شجرة الطور كلامه تعم فاذن يمتنع خلقه فى غير من شانه التكليف وان كان غير مكلف بالفعل كالمجنون فان قلت لا نم ان الكلام المنسوب اليه تعم هو ما ذكرتم بل الذى لا يخلق الله تعم فينا علم بان هذا الكلام الله تعم لجريان العادة ولم يخلق الله تعم فينا العلم بان كلامه تعم على ان كلامه لا يكون كاذبا بالعلم العادى فلما يرجع كلاما كاذبا ما الى ان الكذب لا يصدر عنه عادة لا انه ممتنع منه لاستلزامه كذب الكلام النفسى لانه لو استلزم لزم امتناع خلق العلم فينا بان كلاما لفظيا كاذبا كلامه تعم لاستلزامه تحقق معلومه وتحقق معلومه مستلزم الكذب لكلام النفسى وهو مح فيلزم ان يكون خلق العلم المذكور محالا غير مقدور له ومن المعلوم ان كثيرا من الجهليات المركبة مقدور ومخلوق له تعم فى العباد منه ره

يمكن

96

يمكن الاستدلال على الكلام النفسى بمعونة هذا الدليل وهو غير مضر اذ فى
الدليل الاخر غنية عنه قلنا الظ ان هذه الدلايل كلها واردة على دعوى
واحده فلما كان مدلول الدليل الثالث عاما كان الاول ايض كذلك فرد
ما ذكرناه والتزام كون الدليل الثالث يدل على الزايد على دعوى هذا المبحث
بعيد قال الش والاجاز زوال ذلك الكذب آه هذا مبنى على ما ذهبت اليه
الاشاعرة من وحده الكلام النفسى والا فلا مانع من ان يقوم بذات شى
واحد معنيان احدهما صادق والاخر كاذب اذ لا يلزم اجتماع الصدق و
الكذب المتقابلين فى موصوف واحد واما الصدق والكذب بمعنى
الاخبار عن الشى على ما هو به والاخبار عن الشى لا على ما هو به فلا يتقابلان
بشى من اقسام التقابل فعلى هذا لم يكن للمستدل حاجة الى هذه المقدمات
التى يتطرق اليها المنع بل كفى ان يقول لو اتصف بالكذب لزم ان لا يتصف
بالصدق اصلا مع انه علمنا انه تعم اخبر بالصدق فى كلامه كاثبات التوحيد
والعلم والقدرة وغيره لانا نقول هذا يتوقف على ثبوت ان هذه كلامه تعم
وهو انما يعلم بالمعجزة واجماع الانبياء وهو دليل مستقل على صدقه ولا
يحتاج فيه الى اخذ مقدمة اخرى ولهذا احتيج الى ان لا يؤخذ فيه غير المقدمات
العقلية لانا نقول دلالة المعجزة اولا انما هى على كونه كلامه تعم واما انه صادق
فلو دل عليه فانما هى ثانيا فلو اخذنا فيه هذا القدر لم يكن مرجع الدليل الثانى

جزء للدليل الاول على ان كلام الله النازل على نبينا عم لكونه معجزا
يدل على كونه كلامه نعم فلو اخذنا كونه كلامه لم يحتج الى امر زايد على حال اخذه
الكلام ومقدمة اجنبية عن موضع البحث وايض يمكن ان يق قد ادعيتم
ان كل من علم بشئ فيمكن ان يخبر عنه وكلامنا فى انه لا حاجة الى هذه
الكلية بل ندعى ان امتناع اخبار من علم الاشياء كلها بشئ منها خلاف
البديهة وهذه المقدمة اظهر مما ادعيتم وايض على تقدير اخباره تع
بالصدق ثانيا اما ان يكون الكلام النفسى الذى هو مدلوله حادثا
او قديما فان قلنا انه حادث لزم حدوث كلامه تع وهو باطل وايض يلزم
ان يتعدد كلامه تع فوجب دفعا للمحذور الاخير ان يزول الكلام القديم
حتى يكون ذلك الكلام الحادث مكانه لامتناع اتحاد الحادث مع القديم
وان قلنا انه قديم لزم تعدد الكلامين او اجتماع الصدق والكذب
المتقابلين او خلاف ما فرض من تحقق الكلام الكاذب القديم ولم يلزم
زوال القديم بالعدم الطارى وعلى ما قررنا ظهر ان فرض الصدق
انما يحتاج اليه لابطال احتمال القدم ولا حاجة فيه الى فرض كون
الصدق مقابلا لذلك الكذب بل الصدق المقابل للكذب مطلقا
كاف وايض ظهر ان ههنا محذورا آخر هو حدوث الكلام النفسى وبطلانه
اتفاقى عندهم وواضح اللزوم بعد ابطال الشق الاخر فتركه وذكر محذور

زوال

زوال القديم مع ان بطلانه مما يرد عليه المنع كما ذكر سابقا فى الشرح
غير جيد فان قيل لو لم نفرض كون الصدق مقابلا لذلك الكذب لم
يتم الدليل لجواز كذب المعنى الواحد النفسى باعتبار تضمنه قضية واحدة
وصدقه باعتبار تضمنه قضية اخرى قلنا هذا لو تم لورد على هذا
الدليل سواء قيد الصدق بذلك القيد اولا لان القضية الموصوفة
بالصدق غير الموصوف بالكذب لان المفروض ان المعنى الكاذب كان
قايما به تع وانه اوجد اللفظ الصادق ثانيا والثانى غير الاول البتة
وليس المقصود دعوى الضرورة فى انه تع او كل من علم شيئا متمكن من
جعل الكاذب صادقا لاستحالته ضرورة واتفاقا قال الش
كان رجوعا الى الوجه الاول آه اقول فيه نظر فان كونه نقصا فى الوجه
الاول جزء الدليل ولا يتم بدونه بخلاف الثانى فان حديث النقص اذا
اخذ فى دفع النقض لا يكون جزءا من الدليل لان المقدمة المأخوذة
فى الدليل وهو امكان الاخبار عما علم به المخبر حق وصدق ولا يتوقف
العلم به على العلم بكون الكذب نقصا وغيرها من المقدمات لا يحتاج
اليها قطعا فلا يكون جزءا من الدليل الثانى وان احتيج اليه فى دفع النقض و
وايض يجب ان يدعى كون الكذب نقصا فى الدليل الاول على وجه القطع
والا لكان استدلالا بالاحتمال وهو بط بخلاف حديث النقص فى الدليل

الثانى فانه يكفى فيه التجويز البحث لكونه دفعا للنقض ولا يحتاج فيه الى دعوى
الجزم وانما يحتاج الى دعوى عدم النقص فى الصدق وهو غير المقدمة
الماخوذة فى الدليل اعنى كون الكذب نقصا قال لاخفا عليك ما فيه
من المنع آه لا يخفى ان المنع المجرد على هذا الدليل مشترك بينه وبين
الاصل وانما يتوجه على تقدير ابداء الفرق بينهما وهو حديث النقص وعدمه
وقد ذكره الش ودفعه فهذا المنع الذى اشار اليه لا توجيه له اصلا
قال وتفصيل اجرائه فى هذا الوجه ان يق آه فان قلت لو اجرى هذا
الدليل فى اللفظى يتوجه ان يق على تقدير قدم كذب الكلام النفسى انما
يلزم امتناع الصدق للزوم حدوث الكلام النفسى الصادق وتعدد
كلامه النفسى لا زوال القديم قلت قد عرفت انه امر لازم على اصل
الدليل ولا دخل لاجرائه فى الكلام اللفظى قال الش فلان يجوز
حدوث صفة اللفظى آه يوهم كلامه ان تقدير قدم كذب الكلام اللفظى
لا يجعل الدليل تماما وليس كذلك فان صدق الكلام اللفظى لا يتوقف على زوال
كذب الكلام اللفظى الاول ولا يمكن ههنا ما ذكرنا سابقا من بناء الكلام
على وحدة الكلام فان كلامه اللفظى لم يقل احد بوحدته قال الش
اجماع العلماء آه اعلم انهم اختلفوا فى حصول النتيجة بعد الدليل فذهب
بعضهم الى ان حصوله بعده واجب عقلا وذهبت الاشاعرة الى انه واجب

عادة بمعنى ان عادته تعالى جرت بافاضته عقيب حصول الدليل وقد
كان يمكن ان لا يحصل العلم بها بعده وان كان الدليل وصدق
مقدماته ملزوما لصدق النتيجة يحصل بعد العلم بحصول ملزومها
العقلى اما عقلا او عادة فى انه هل يحصل بعد العلم بملزومها العادى
او الحاصل بعده الظن والمراد بالملزوم العادى ما يتكرر حصول
اللازم بعده ويعتاد ولا يتخلف عنه اصلا وان كان امكان تخلفه
معلوما وكذلك الكلام فى الضروريات العادية كعدم قلب الجبل
الفلانى ذهبا وعدم كون زيد المتكلم ملكا الى غير ذلك اذا تمهد
هذا فنقول على تقدير القول بالحسن والقبح العقليين يكون المعجزة
وظهورها ملزوما عقليا لصدق من ظهرت فى يده لقبح اظهار المعجزة
على يد الكاذب واما على تقدير عدم ذلك القول فلا بل غاية ما فى
الباب ان يكون ملزوما عاديا فافادتها العلم انما يكون من قبيل
افادة العاديات لا العقليات وقد تقرر ان افادتها العلم موقوف
على العلم بالعادة ولولاه لم يحصل العلم اصلا ولم يقل احد بان ما لا
يكون ملزوما عقليا ولم يعلم العادة فيه يفيد العلم فعلى هذا يشكل
الامر فى معجزة النبى الاول وكيفية دلالتها ليست ملزوما عقلا ولا
مما علم العادة فيه فان قلت دلالة المعجزة على الصدق بجريان العادة

بتصور على وجهين في بادي الرأي احدهما ان يتكرر الصدق ويكون تحققه
مقارنا لاظهار المعجزة فتكون المعجزة ملزوما عادة للصدق ومن المعلوم
ان الصدق دعوى ليس مما يعلم بغير المعجزة من الحس والعقل حتى يعلم مقارنته
لها بهذا الطريق من دون حاجة الى دلالة المعجزة فهذا الطريق لا يتاتى في
دلالة المعجزة وثانيهما ان يتكرر تخلف ظهور المعجزة عن دعوى الكاذب
التي علم كذبها اما في دعوى النبوة او غيرها من الدعاوى ويعلم الكذب في
دعوى النبوة بانتفاء شرايطها من طهارة المولد وشبهها او بوجود الموانع
كالمستقرات وغيرها فيكون الكذب فيها ملزوما عادة لانتفاء المعجزة فوجود
المعجزة على هذا يدل على صدق المدعى ضرورة دلالة انتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم نعم يتوقف دلالة المعجزة على تكرر الدعاوى الكاذبة ولا يتاتى
بدونه قلت تحقق الدعاوى الكاذبة قبيحة وتوقف النبوة ودلايلها
على امر قبيح بعيد الا ان هذا لا يتاتى الا على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة
النافين للحسن والقبح وايضا يتوقف على ان يتكرر الدعاوى الكاذبة بدون
النبوة وخلو ذلك الزمان عن نبي بعيد نعم ربما كان الزمان خاليا عن نبي
اكتفى بالنبي السابق ودلالاته وههنا لا يتصور سبق النبي على انه يلزم ان لا
يكون الله تعالى قادرا في زمان تكرر الدعاوى الكاذبة على ارسال الرسل
واظهار حجتهم وفيه ما فيه من الشناعة ثم لا يخفى ان العلم بكذب دعوى

النبوة

النبوة بانتفاء الشرط او وجود المانع مما لا يتصور ههنا فان هذا الاشتراط
والمنع انما يعلم بالحسن والقبح العقليين وعلى تقدير انتفائه لا سبيل الى العلم به
فان غاية الامر ان يكون ارسال فاقد الشرط او واجد المانع قبيحا ولا وجه لكون المنفر
مثل الجذام والبرص وشبههما من الامراض المنفرة والاخلاق الذميمة مانعا من
الارسال الا انه قبيح من الحكيم ان يرسل من يكون موصوفا بالصفات المذكورة
والتعلل بمناقضته للغرض فان الغرض من الارسال اتباع الناس الرسول و
الصفات المنفرة يضاد الاتباع وينافيه ظاهر الفساد فان الكلام في مناقضة
الغرض كالكلام في اصل الارسال لمن اتصف بالمنفر من انه غير قبيح فلا مانع
من فعله والاتيان بفعل لا يتاتى المطلوب ولا يحصل منه وعليه فقس الكلام في
فاقد الشرايط ولا يجدى تفسير كون دلالة المعجزة عادية بانه مما اجرى الله تعالى
عادته بخلق العلم عقيب مشاهدتها على ما في المواقف فان جميع العلوم عندهم
عادية بهذا المعنى والكلام في العلم العادي بالمعنى الاخص وانه مما يتوقف
على العلم بالعادة في المعلوم اتفاقا وليس وقوع العادة المذكورة في العلم مغنيا
عن العلم بالعادة في المعلوم اذ العادة جارية بعدم افادة ما ليس ملزوما عاديا
ولا عقليا لشيء العلم به وبهذا الطريق علمنا ان المشركين لم يجزموا بكذب النبي
وان الملك لم يعلم بخيانة امينه الفلاني ولو اتهم هذا الامين وتضجر واعتذر
عن اظهار الحزن والخوف بانه لعل السلطان علم عن الفعل الكذائي الى اذنت

واساءت اليه مع انه ليس ملزوما للخيانة والاساءة اذ يجوز ان يخلق الله فيه
العلم بهما عقيب ويتروان لم يكن ملزوما اصلا للذمة اولوا الالباب ولاموه
باقصى ما يمكن به اللوم واشده هذا كان قبل الواجب ان يكون دليل العلم
ملزوما عادة في الواقع بحيث لا يتخلف عنه المعلوم والمدلول واما كون هذا
التكرر والدوران معلوما قبل الاستدلال وكون العلم به شرطا للانتقال
من الدليل الى المدلول فممنوع قلنا لعل هذا مكابرة وسخافة من العقل
فان العقل يحكم بديهة بان من لم يعلم اللزوم بين الامرين باحد الوجوه
لا يعلم باحدهما من الاخر على ان الكلام السابق يعود فيه ايض فان من لا عهد
له لشرب السقمونيا ولا تجربة له اذا شرب السقمونيا عند اصحابه المماثلين
له في عدم العهد لشرب ذلك واظهر الجزع من تاثيره وخاصيته مدعيا
العلم بترتب الاثر المخصوص على شربه لتوجه منهم اشد اللوم والتوبيخ عليه
وههنا شيء آخر وهو ان دلالة المعجزة على ان قائله صادق في ادعائه
وهو انه ارسله من يدعي انه ارسله وليس دعواه مختلقة مفتراة واما
ان خبره صادق بمعنى انه مطابق للواقع فلا ويلوح اليه التمثيل الذي سيجيء
في الشرح من حكاية الملك ورسوله واحتجاجه بانه يقوم ويقعد على سرير
ثلاث مرات وفعل الملك ذلك موافقا لدعواه فانه انما يفيد العلم عادة
بكونه صادقا في دعوى رسالته واما ان ما يقوله المرسل في نفسه او من

جانب

جانب من ارسله فهو مطابق للواقع فلا فصدق النبي في انه تع صادق واما لانه
قاله من قبل الله تع فدور واما لانه من قبل نفسه فلم يثبت صدقه في غير الجزء
الذي ذكرناه وايض قد روي تصويب الصحابة وتصديقهم للنبي عم في اقواله
وافعاله مشروطا بكونه من قبل الله تع وانهم ردوا امره عم بانه ان كان من
قبل الله تع فصدقنا وامنا وان كان من عندك فهو مما ينبغي التامل فيه لان
فيه كذا وكذا وان النبي كان يجتهد وقد كان يصيب ويخطي ويرجع الى راي
غيره كما انه رجع الى راي الجناب في المنزل ببدر ورجع الى قول الانصار في
رد التزام الاتاوة للاحزاب ورجع عن النهي عن تابير النخل الى رايهم وكان
يرجع الى قول عمر بن الخطاب كثيرا فقد علم ان صدق كلامه من قبل نفسه
غير معلوم بالمعجزة وكل ذلك قد رواه الجمهور واستدلوا به على المطالب
الكلامية والاصولية ثم ان قول الش اجماع العلماء وضمه في التمسك
الى اجماع الانبياء مستدرك لا طايل تحته اذ لا يمكن التمسك في هذا
المطلب باجماعهم فتامل فان قلت يرد على الش ان اثبات صدقه بالمعجزة
يتوقف على اثبات كلامه تع لان عمدة المعجزات هو كلامه تع فاثبات صدقه
تعالى به يتوقف على العلم بان له تع كلاما والتزام ان صدقه تع لا يعلم بهذه
المعجزة ما لم يظهر معجزة اخرى فيه ما فيه قلت لعل مراده انه لا يتوقف
دلالة المعجزة على ثبوت كلامه تع بدليل اخر فانه كلامه تع لكونه معجزا يدل

علی انه فعله تع وفیه ان کونه معجزًا لا یدل علی انه فعله تع بل انما یعلم کونه فعله تع
بما تقرر عندهم من ان لا موثر فی الوجود الا الله تع کما سبق الاشارة الیه
بل الصواب فی الجواب مطابقا لقواعدهم ان اللازم هو العلم بانه فعله لا انه
کلامه فان کلام کل احد من فعله تع ولیس کلامه وانما هو کلام هذا
الشخص فلا یتوقف اذن دلالة المعجزة ولا کونه تع صادقا علی ثبوت الکلام
له تع من حیث انه کلامه قال الثانی لان البقاء لیس من السلوب والاضافات آه
یرید ان مبدا الاشتقاق یجب ان یکون قائما بما اشتق له الا فی السلوب و
الاضافات فان الانتزاع کاف فیه عندهم ولا یسمی ذلك قیاما والوجود
لیس من الصفات وان کان زایدا علی الذات فبعد صدق المشتق من
البقاء علیه تع یجب ان نقول انه لیس من السلوب والاضافات حتی یکون
قائما به تع وانه یغایر الوجود حتی یکون صفة فاثبات مغایرته للوجود لاثبات
المدعی لا لانه المدعی وفیه ان انحصار الانتزاع فی السلوب والاضافات و
الوجود غیر مسلم لجواز ان یکون هناك معنی آخر ینتزع من ذات الواجب تع
ولا یکون من الموجودات الخارجیة فلا یثبت المط قال وان اراد به نفی
الزیادة علی الوجود الانتزاعی آه اقول نفی زیادته علی الوجود لیس مسئلة
مختلفا فیها فحمله علیه لا وجه له وعلی تقدیر کونه مرادا لا یلزم ان یحمل علی نفی
الزیادة بالذات بل یمکن ان یحمل علی نفی الزیادة بمعنی کونه صفة زایدة علیه

بحسب الخارج وفیه ان کونه کك مما لا یحتمل اذ الوجود من الامور الاعتباریة
فکیف یحتمل کون صفته موجودة حتی یحتاج الی نفیه ویمکن ان یوذهب
بعضهم الی ان الوجود موجود فلعل هذا النفی بالنظر الی ما ذهب الیه
ذلك البعض ثم ان البقا کما یمکن تفسیره بالوجود المستمر کذلك یمکن
تفسیره باستمرار الوجود ومن البین انه صفة للوجود ومغایر له بالذات ولما
امکن ان یکون مغایرا بالذات کما امکن ان یکون مغایرا بالاعتبار ففیه
بناء علی التفسیر الاول یرجع الی امر لفظی هو تفسیر البقاء بذلك التفسیر
دون التفسیر الاخر وکما تری فالصواب علی التقدیر هذا هو الحمل علی ما ذکرنا
قال لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود آه یمکن ان یکون مراده
بذلك الاشارة الی ان البقاء قد عرفت انه علی ما فسرنا لیس زایدا علی
الوجود فهو عینه وانما یغایره اعتبارا والصفة تغایر الوجود بالذات فهذه
المغایرة لا تکفی فیما نحن بصدده فلعله یفسره باستمرار الوجود حتی
یکون امرا مغایرا للوجود فیصح کونه صفة وانت خبیر بان صفة الوجود
لا یحتمل ان تکون صفة زایدة علی الذات بالمعنی المقصود کما ان الوجود کك
لان صفة الوجود لا تکون صفة للذات حقیقة ولا یمکن ان یکون ایض
امرا عینیا ویحتمل ان یکون مراده ان مقصود المستدل ههنا هو زیادة البقاء
علی الوجود ومغایرته ایاه بالذات ولا یرید ازید من ذلك وفایدته ترجیح

التزام حكم الدليل فى جواب النقض فانه لما كان المدعى فى ذلك امكن التزام
مثله فى الحدوث وانما لا يمكن التزام الحكم لو كان المراد ان البقاء صفة
عينية وفيه ان ذلك وقع فى الدليل ومقدمة من مقدماته والمدعى اثبات
انه صفة زايدة على الذات والنقض للدليل انما هو بجميع مقدماته باعتبار
اصل الدعوى قال ولقايل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود قد
يوجه بان مراده انا نلتزم ان الحدوث ايض صفة زايدة على الوجود كما فى البقاء
بعينه لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم لا عن الوجود المسبوق حتى
لا يكون مغايرا له ولا عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون كذلك
ايض وفيه نظر اما اولا فلما عرفت ان النقض باعتبار تمام الدليل المقصود
لزوم كونه صفة عينية زايدة على الذات كما زعموا فى البقاء واما ثانيا
فلانا سلمنا ان النقض باعتبار دليل مغايرة البقاء للوجود لكن التزام
ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود لا عن الوجود المسبوق لا يغنى
شيا اذ له ان ينقض الدليل بالحدوث بهذا المعنى لا بالمعنى الذى ذكرتم
وان نوقش فى لفظ الحدوث بدلناه بالخروج من العدم الى الوجود فيتم النقض
ويحتمل ان يكون مراده ان الحدوث عبارة عن المسبوقية المذكورة وهو
صادق على الوجود حين البقاء ايض فتحقق الوجود بعده تم وفيه ان المراد
النقض بالخروج من العدم الى الوجود فانه ليس صفة حقيقية مع جريان

الدليل

102

الدليل المذكور بجميع مقدماته فيه سواء سمى ذلك حدوثا او لا فلا
وجه لكلامه رحمه ههنا اصلا قال الش وحله ان البقاء آه اقول
انت خبير بان للمستدل ان يفسره باستمرار الوجود وان نوقش فى صدق
المشتق عليه لانه لا يصدق عليه الا على سبيل الوصف بحال الموصوف
المتعلق فله ان يفسره باستمرار الذات من حيث الوجود وهو معنى غير
الحصول فان استمرار الذات يمكن ان يكون من حيث العدم ايضا
فنفس الاستمرار معنى مشترك يمتاز بقيد الحصول ويتعين وبهذا
القدر يحصل مقصوده وهو اثبات صفة زايدة غير المسبقة ولا غرض
له فى ان يكون معنى حقيقيا للبقاء او مجازيا نفس البقاء او لازما مساويا
فالحق فى المنع ما ذكرنا قال ولا يخفى عليك ايض ان كلام المص ليس
الا فى آه فيه ان الدليل على زيادة البقاء وعدمها كما اعترف به جار
فى زيادة السرمدية وعدمها ولا مزية فى مثل هذا الاعتراض على مثل
هذا الشرح وايض لاحد ان يقول من اين علم ان المص اراد بقوله ونفى
الزايد نفى زيادة السرمدية فلعله اراد به نفى زيادة البقاء بل قد يق انه
س روحه لما نفى مطلق الزايد بلا تقييد فلعله اشار الى نفى الصفات
الزايدة باسرها وفيه نظر فان المص سيصرح عن قريب بان الصفات
الزايدة منفية فحمل هذا الكلام على ذلك المعنى الذى حمله الش وانما افرده

يوجب التكرار فى المتن فلا ينب
حمله على هذا المعنى

بالذكر ههنا لزيادة مناسبته بالمقام قال الش ولا معنى لذلك سوى الوجود
آه فيه نظر لان استمرار الوجود غير الوجود المستمر بحسب المفهوم ولما
اشرنا اليه من ان الاستمرار مشترك بين الوجود والعدم فباضافته الى
الوجود لا يكون عين الوجود وان اريد بذلك انه ليس له هوية زائدة على
الوجود ولو كان من الصفات الزائدة لكان له هوية غير الوجود لكان
تعسفا فان الهوية منفية عنه سواء كان عين الوجود او غيره فتخصيص
نفي الهوية عنه بالهوية المغايرة للوجود ضايع مع انه ينبغي ان ينفي عنه
الهوية المتحدة مع الوجود ايض بان الوجود لا هوية له ومن البين ان هذا
التفصيل ركيك جدا فكان الصواب ان يق استمرار الوجود امر انتزاعي
وليس بموجود حقيقي بالبديهة قال الش لما كان واجب الوجود لذاته
لان ما هو موجود لذاته آه يرد عليه ان استناد البقاء الى الذات على سبيل
الاستقلال لا ينافي زيادة البقاء اذ لم يفرض ان البقاء علة الوجود في شيء
من الزمان في هذا الوجه وانما يفرض ذلك في الوجه الذي سيذكره
فالبقاء هو نفس الوجود المستمر او استمرار الوجود فغاية ما يلزم ان يكون
استمرار وجوده غير ذاته ولا محذور فيه وليس استمرار الوجود شيئا يكون
سببا لاتصاف الذات بالوجود او البقاء بل هو نفس الاتصاف بهما كما قيل
ان الوجود نفس الموجودية لا ما به الموجود ولو كان الامر كما زعمه المستدل

الاحتياج الى نفي الهوية المتحدة مع الوجود
مبني على ان الصفة هو الموجود القائم
بالذات وان كان بين الوجود وعدم
كونه غير الوجود ليس الا لاثبات وجوده
لانه موقوف عليه للمدعى كما اشرنا اليه
فيما سبق من الحاشية منه ره

لزم

لزم ان يكون الوجود من اسباب الموجود به فكان وجود كل ممكن داخلا
في سلسلة اسبابه وعلله ولم يتحقق العلة التامة البسيطة والجواب ان
ما ذكرتم انما يتم لو كان البقاء من الامور الاعتبارية واما على تقدير وجوده في
الخارج فلا ضرورة ان ثبوت الصفة العينية في نفسها متقدم بالذات على
اتصاف الموصوف بها فيكون ذات الواجب تع في وجوده ثانيا اي في كونه
موجودا او اتصافه به او اتصافه باستمرار الوجود مفتقرا الى البقاء الذي هو
موجود غير ذاته تع وفيه ايض نظر لان صفة البقاء على تقدير وجوده مستند
الى ذاته تع والواسطة المستندة الى الذات لا يقدح في الوجوب الذاتي
كما هو المشهور وسبق اليه اشارة في مبحث الاولوية الذاتية فلو استند وجود
الذات الى صفة البقاء التي هي واسطة مستندة الى الذات لم يقدح في
الوجوب الذاتي والحق ان استناد الموجود به ابتداء واستمرارا الى الذات
بواسطة او بلا واسطة محال لان ما يستند اليه الوجود باقسامه يجب
ان يكون موجودا سابقا على الوجود المستند ومجامعا معه فيكون الذات
موجودا بوجودين هف وهذا غير ما ذكره الش ويمكن حمله عليه بان يق مراده
ان البقاء لا يمكن استناده الى الذات للزوم المحذور المذكور فيكون
مستندا الى غيره واستناد موجوديته تع الى غيره المستند الى غيره ايض
محال فحذف الاول لظهوره وذكر الثاني لكن لما كان مذهب القائلين

بالذات على

بزيادة البقاء استناد الصفات الزايدة مطلقا الى الذات كان تعكيس
الامر اولى ثم اعلم ان المراد فى هذا المقام هو عدم زيادة البقاء على الذات
بان يكون من الصفات الزايدة على الذات ومن الموجودات العينية فلا
وجه لما قاله المحشى من ان بعض الدلايل لا يدل الا على عدم الزيادة على الوجود
لا على الذات ومما ينبغى ان ينبه عليه ان هذا الدليل لا يتوقف على تفسير
البقاء بالوجود فى الزمان الثانى او باستمرار الوجود ولا على ادعاء ان احدهما
عين الاخر فان الوجوب الذاتى يستلزم ان يكون الواجب باقيا بذاته و
مستمر الوجود ازلا وابدا ومستغنيا فى ذلك عن غيره سواء كان البقاء عين
الوجود او غيره فان الوجود لما لم يكن محتاجا الى غيره تعم لم يكن ما يحذو
حذوه ويليه وقرن البقاء والاستمرار والدوام او ما شئت فسمه محتاجا
الى غيره لحكم العقل ضرورة بان هذه المعانى الانتزاعية لا يحتاج الى ما
سوى وجود علله فلو علل اتصاف الذات بالبقاء بوجوده العينى
كما قررنا لزم ان يكون الوجود ايض معللا بغيره وان لم يكن معللا بغيره لا
واستظهارا لزم كون الوجود معللا بشئ وان لم يكن عين البقاء لما اخذ
فى الدليل من ان كون الوجود ذاتيا يستلزم كون البقاء ذاتيا فيحكم
عكس النقيض لو لم يكن البقاء ذاتيا لم يكن الوجود ذاتيا فما يتوهم فى
هذا المقام من ان الدليل موقوف على تفسير البقاء بالوجود فى الزمان

اى وان لم يكن الدعوى لزوم كون
الوجود معللا بخصوص البقاء الذى
ادعينا كون الاتصاف بالبقاء
معللا به بل قطع النظر عن هذه الخصوصية
وادعينا كون الوجود معللا فى الجملة لتم
المقصود بالبيان المذكور منه ره

الثانى

الثانى ودعوى اتحادهما بقرينة تفسيره ثانيا بصفة يعلل بها الوجود
فى الزمان الثانى فالكلام اولا كان مبنيا على تفسيره بنفس الوجود وثانيا
على تفسيره بعلة الوجود توهم فاسد وتفسيره ثانيا انما هو فى مقابلة
عدم اعتبار علية الوجود فى تفسيره ولا يقتضى ان يكون المقابلة بينهما
باعتبار العينية وعدمها بل باعتبار العلية وعدمها قال الش واذا
فسر البقاء بصفة يعلل آه اقول تفسير البقاء بهذا المعنى يستدعى المفسدة
بدون ضميمة زيادة البقاء لان تعليل الوجود بها اعتبر فى مفهومها سوا
قيل بزيادتها او لا واحتمال ان يكون على تقدير كونها انتزاعيا ذاتيا
يستدعى ذاتيا آخر مشترك كما علم من كلام صاحب الصحايف فالاستدلال
بلزوم المفسدة صح على عدم الزيادة لا وجه له لعدم مدخلية الزيادة
فى هذه المفسدة لا يق كما يعتبر فى مفهوم التعليل على هذا التقدير
كذلك يعتبر فيه كونه صفة والمراد به الصفة الزايدة فكما يلزم المفسدة
من التعليل كذلك يلزم من كونها صفة لانا نقول المفسدة اللازمة
من التعليل لا مدخل فيه للزيادة واللازمة من كونها صفة بالمعنى
الذى ذكرتم ليس باظهر كما ادعيتم بل هو عين الاول وانما يكون اظهر
لاعتبار التعليل صريحا فى هذا التفسير واستغنائه عن التوجيهات
التى اشرنا اليها قال الش ورد بان افتقاره فى الوجود آه اقول فيه

نظر لما اشرنا اليه من ان الاستناد الى المستند الى الذات لا ينافى الوجوب
فالصواب فى دفع الايراد ما يستفاد مما ذكرناه سابقا من ان تعليل الوجود
بالذات بواسطة وغيرها غير معقول وما اورده عليه الشّ منظور فيه
اما اولا فلان هذا الكلام لا يحتاج الى ان يكون البقاء غير الوجود
لما عرفت ان تعليل كونه تع باقيا ومستمرا بشئ يستدعى ان كونه موجودا
ومتصفا بالوجود ايض معلل به ضرورة ان الاتصاف بالوجود فى
الزمان الثانى اذا تم وحصل لم يحتج الى امر سوى الوجود وعلله فى الاتصاف
بالبقاء فلولا ان البقا من علل الوجود لم يكن من علل الاتصاف بالبقاء
وقد عرفت امكان التوجيه بوجه آخر هذا على تقدير ان يكون نظر
الشّ الى اصل هذا الوجه الذى لم يؤخذ فيه تفسير البقاء بالمعنى المذكور
واما على تقدير الاخذ المذكور فلا وجه لكلامه اصلا واما ثانيا فلان
الوجه الاول كما عرفت موقوف على ان يدعى كون الوجود غير زايد على
الذات اذ المدعى ليس كونه عين الوجود بل عدم زيادته على الذات فلا
يتم المقص بمجرد كونه عين الوجود بل يحتاج الى ان يدعى ان الوجود عين الذات
وليس زايدا عليه حتى يتم المقص وههنا لا يحتاج الى ذلك بل يتم المقص على
تقدير كون الوجود زايدا عليه تع ايض فان هذا الدليل يستلزم كون وجوده
تعالى عينه ويبطل كونه زايدا عليه والحاصل ان الوجه الاول موقوف على

ان

105

ان يثبت عدم زيادة الوجود بدليل من خارج وهذا لا يحتاج اليه
بل يكفى مؤنة اثباته ايض قوله الشّ بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب
المواقف آه اقول كانه لم يراجع المواقف فان ما ذكره هو ان يفتقر البقاء
الى الذات بدون افتقار الذات اليه والمراد بالمعية المذكورة فيه هو المعية
الزمانية وانما قلد فى ذلك شرح المقاصد واعتمد عليه فى النقل و
الاعتراض وفيه قصور من وجهين آخرين احدهما ان ههنا احتمالا آخر
هو ما ذكرنا انه مراد صاحب المواقف ولا وجه لاهماله مع انه اظهر ما
يتبادر اليه الوهم ههنا وثانيهما ان ما ذكره ونسبه الى صاحب المواقف
بط لما نبهنا عليه من ان احتياج الذات فى الاتصاف بالصفة العينية
اليها ضرورى وهو مستلزم لاحتياج الذات اليها فى وجوده بتقريب
ما سبق ذكره فكان عليه ان ينظمه فى سلك ما يرد على ما نقله عن صاحب
المواقف بزعمه وبهذا يعلم الجواب عما ذكره صاحب المواقف ايض وان ورده
على هذا الاحتمال لا يصير عذرا للشّ فى تركه لانه كان ينبغى ح ان يترك ما
ذكره ايض لاشتراكه بينهما قوله الشّ قلنا لم يجوز ان يكون البارى تع
باقيا ببقاء هو نفسه اقول اللازم من ذلك هو القدح فى دليل زيادة
البقاء لا اثبات عدم زيادته فالصواب ايراده نقضا على الدليل السابق
على الزيادة لا ايراده فى عداد ادلة عدم الزيادة وكان الحق فى الجواب ان يق

على ما اشرنا اليه ان الاتصاف بالصفة العينية لا يتصور الا بوجوده في
الموصوف عينا وكون الموصوف متصفا بصفة هي عين الموصوف غير زايد
عليه دليل على ان كونه اعتباريا لا غير زايد على الموصوف راسا وهو المطلع
فعلى هذا ينتظم في سلك ساير الادلة والعجب انه حقق هذا المعنى وادعى في
البديهة فيه وايده بنقل كلام القوم في الامور العامة واهمله هٰهنا قال
للمواقف ما حاصله ان المثبتين للبقا يفسرونه تارة باستمرار الوجود و
يدعون ان الوجود في الزمان الثاني زايد على الذات واخرى بانه معنى يعلل
به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنافين واشار به الى الدليل
الرابع المذكور في الشرح ينفي المعنى الاول من معنيي البقاء لان الاستمرار اذا
لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقا اذا كان امرا
يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر والوجه الثاني و
اشار به الى الدليل الثالث المذكور في الشرح ينفي المعنى الثاني دون الاول اذ
لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زايدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى
البقاء الذي هو الاستمرار انتهى كلامه لما شرحه المحقق الشريف اقول فيه بحث
اما اولا فلان البقاء عند من فسره بالمعنى الثاني ليس اخص من المعنى الاول
ولم يريدوا بذلك انه ربما كان الشي مستمر الوجود ولم يكن باقيا فان ذلك
يوجب ان يكونوا احدثوا اصطلاحا جديدا في معنى البقاء وليس في ذلك

فايدة

فايدة يعتد بها واقامة الدليل على ان الواجب نعم يتحقق في شانه
معنى غير استمرار الوجود ولو انه مما يعلل به الوجود امر صعب دونه خرط القتاد
وظاهر الدلايل المذكورة في الكتب الكلامية لا ينطبق عليه فكان الاولى
ان ينقلوا منهم دليلا عليه يناسبه بل الظاهر ان البقاء بالمعنى المعروف
بينهم الشامل لكل مستمر الوجود يلزم عندهم ان يعلل به فعرفوه بهذا
اللازم واما ثانيا فلان البقاء الذي هو صفة للذات اذا كان معنى يعلل
به الذات الواجب الوجود كان المعنى القايم بالذات الذي هو صفة قائمة
بالغير ويجري مجرى العرض ومن جملة الممكنات بالاحتياج الى مثله والتعليل
به اولى واحرى وهل من يفر من لزوم التسلسل في البقا ويلتجي الى تعليل
الذات به دون الصفة الا كالمستنقذ بالرمضا من النار ويمكن التكلف
في دفعه بان استغناء الصفة مطلقا واحتياج الذات الواجب الوجود بط
بالبديهة واما احتياج الذات الى شي بوجه لا يحتاج الصفة اليها على ذلك
الوجه كالذات المركبة تحتاج الى المادة والصورة والى كونهما جزئين له و
لا تحتاج صفتها اليه فليس بمستنكر والبقا من هذا القبيل فان الذات
يحتاج اليه بان يتصف به والبقا لا يلزم ان يحتاج اليه على هذا النحو من
الاحتياج نعم احتياج الذات الواجبة الى شي باطل بديهة وليس الكلام هٰهنا
فيه ولا يمكن اخذه في الدليل الاول بل هو حاصل الدليل الثاني فان

قلت احتياج الصفات الى ما يحتاج اليه الذات ضرورى فى الجملة وان
لم يكن على النحو الذى يحتاج اليه فلما كان الذات فى الاتصاف بالوجود
ومحتاجا الى وجود البقاء فى الخارج لزم احتياج البقا فى نفسه اليه وهو الدور
قلت هذا دليل آخر بعيد عن هذا الدليل الذى مداره على لزوم التس
بمراحل واما ثالثا فلورود المناقشة على ظاهر قوله لان الاستمرار اذا لم يكن
باقيا لم يكن الوجود مستمرا لان حدوث الاستمرار يكفى لاستمرار الوجود
ولا يحتاج الى بقاء الاستمرار وفيه تامل لان استمرار الوجود انما يحدث
فى آن بعد آن الحدوث وفى هذا الان كما يكون الوجود مستمرا يكون
الاستمرار ايضا مستمرا ضرورة تحقق زمان بين آن الحدوث وهذا الآن و
تحقق استمرار الوجود فى الآنات المفروضة فى ذلك الزمان فيكون استمرار
الوجود متحققا قبل الان المفروض اولا فيكون استمرار الوجود مستمرا فى
ذلك الآن وهذا الكلام يجرى فى كل آن يفرض بعد الآن الوجود ولا يختص بآن
دون آن فيكون استمرار استمرار الوجود لازما لاستمرار الوجود فيتحقق افراد
غير متناهية للبقاء مترتبة هذا على مذهب نفاة الجزء وعليه يستقيم ظاهر
الكلام واما على اثبات الجزء وتتالى الآنات فيمكن حدوث استمرار الوجود
منفكا عن استمرار استمراره فى الآن التالى لان الحدوث فلا يستقيم ظاهر
الكلام لكن يمكن ان يكون مراده ان الاستمرار لو لم يكن مستمرا فى الآن

الثالث لم يكن الوجود مستمرا فيجب حدوث بقاء ثان فى الآن وثالث فى
الآن الرابع وهكذا ويرد عليه ان التس على الوجه المذكور ليس بمح بل هو
واقع فى الحوادث فى جانب الابد اتفاقا من المتكلمين والحكماء ويمكن
ان يكون المراد بالتس ترتب افراد البقاء لا الى حد يقف عليه وهذا وان
لم يكن تسلسلا محالا لا يجرى فيه التطبيق وشبهه الا انه باطل بالضرورة
الوجدانية نعم يبقى الكلام فى ان هذا كله خلاف ظاهر العبارة والامر
فيه هين واما رابعا فلان الوجه الثانى انما ينفى المعنى الثانى اذا ارادوا بذلك
ان البقا معنى يعلل به الوجود بتشخصه وهو غير مسلم فلعلهم ارادوا بذلك
ان البقا معنى يعلل الوجود بنوعه ويمكن ان يتحقق التعليل به فى بقاء
الممكنات دون بقاء الواجب نعم واما خامسا فلان الاستمرار لو كان
زايدا يلزم احتياج الذات اليه فى الوجود على ما فصلناه سابقا من ان
وجود الصفة العينية مما يتوقف عليه الاتصاف بتلك الصفة وما
يتوقف عليه الاتصاف بالبقاء يتوقف عليه الاتصاف بالوجود لحكم البديهة
بان الشئ اذا لم يحتج فى وجوده ثانيا الى شئ لم يحتج اليه فى بقائه ايضا قال
المص قدس الله روحه والشريك يمكن ان يق اراد المص قدس سره وحصر بان
الوجوب ينفى الشريك لانه لو كان له شريك فى هذا المعنى لكان لمجموع الواجبين
وجود غير وجود الاحاد سواء كان ذلك الوجود عين مجموع الوجودين او

امرا زايدا عليه ولو كان هذا الوجود محتاجا الى وجود الاجزاء والمحتاج
الى الغير ممكن محتاج الى المؤثر والمؤثر في الشيء يجب ان يكون مؤثرا في واحد
من اجزائه والا لم يكن مؤثرا في ذلك الشيء وقد ادعوا الضرورة فيه ولا
يمكن التاثير فيما نحن فيه في شيء من الاجزاء لكون كل من الجزئين واجبا
فالشريك يستلزم التاثير فيما لا يمكن التاثير فيه او امكان ما فرض وجوبه
الى غير ذلك من المفاسد فتامل فيه فان دخول مثل هذا المجموع في
الممكن المتساوي الطرفين محل نظر وقد يستدل عليه بوجوه آخر احدها
ان وجوب الوجود يستلزم القدرة والقوة على جميع الممكنات قوة تامة
كاملة بحيث يقدر على ايجاده ودفع ما يضاده مطلقا وعدم القدرة
على هذا الوجه نقص والنقص عليه تعالى محال ضرورة بدليل اجماع العقلاء
عليها ومن المحال عادة اجماعهم على نظري ولئن لم يكن ضروريا فنظري
ظاهر مستوي الطريق واضح الدليل واستحالة اجماعهم على نظري لا يكون
كذلك اظهر فنقول ح لو كان في الوجود واجبان لكانا قويين وقوتهما تستلزم
عدم قوتهما لان قوة كل منهما على هذا الوجه يستلزم قوته على دفع الآخر عن
ارادة ضد ما يريده نفسه من الممكنات والمدفوع غير قوي بهذا المعنى
الذي زعمنا انه لازم لسلب النقص فان قلت هذا انما يتم لو كان ارادة
كل منهما للممكن بشرط ارادة الآخر لضده ممكنا وبالعكس وليس كذلك بل

نعم لو قيل ان كل محتاج الى الغير محتاج الى الفاعل تم تمام بتي ولا يحتاج الى اثبات الامكان ضرورة منه

ارادة كل منهما بشرط ارادة الآخر لضده ممتنع ونظير ذلك ان ارادة الواجب
للممكن بشرط وجود ضده محال ولا يلزم منه نقص قلت امتناع الارادة
بشرط ارادة الآخر هو الامتناع بالغير من دون امتناع المراد وامتناعه
بالغير يحقق النقص والعجز تعالى عن ذلك واما امتناع ارادة الشيء بشرط وجود
ضده فمن باب امتناع ارادة المحال الذاتي وان كان امتناع الارادة امتناعا
بالغير ومثله غير ملزوم للنقص بخلاف ما نحن فيه فان المراد ممتنع بالغير
فان قلت وجود الشيء كما يمتنع بشرط ضده ونقيضه كذلك يمتنع بشرط ملزوم
ضده ونقيضه والاول امتناع بالذات والثاني امتناع بالغير وكما ان ارادة
الاول منه تعالى مح ولا نقص فيه كذلك ارادة الثاني ضرورة ان امتناع ارادة احد
المضايفين بشرط انتفاء الآخر لا يعد نقصا وظاهر ان ارادة ايجاد الممكن بشرط
ارادة الآخر له من قبيل الثاني فينبغي ان لا يكون فيه نقص قلت وجود الممكن
اذا قيد واشترط بملزوم نقيضه كان ممتنعا ولو بالغير ولم يتعلق به ارادة
ضرورة واما اذا لم يقيد الوجود به بل اطلق فغير ممتنع فيمكن تعلق الارادة به ولو
في زمان وجود ملزوم النقيض بان يدفع الملزوم وان لم يندفع هو من قبل
نفسه او من دافع آخر بخلاف ارادة الآخر له فانه لو لم يندفع من قبل نفسه
ولم يدفعه دافع آخر لم يتعلق به الارادة ضرورة فهو مدفوع والا فالآخر
مدفوع فصار حاصل الفرق ح ان الصانع تعالى قادر على ايجاد احد الضدين

في زمان الضد الآخر بدون حاجة الى واسطة غير مستندة اليه نعم وهو
اى الحاجة الى الواسطة المستندة الى الفاعل لا ينافي الاستقلال والقدرة
كما لا ينافي الاحتياج الى الواسطة المستندة الى الذات الوجوب الذاتي على
ما مر بخلاف ما نحن فيه فانه احتياج الى واسطة غير مستنده الى الذات لا
يتوقف على انتفاء ارادة الآخر واجب بنفسه ولا نسلم منافاة توسط الواجب
بالذات بين الفاعل وفعله لاستقلاله واستلزامه النقص لانا نقول
الاول بين البطلان فان تحقق ارادة الآخر وانتفائها ممكن في نفسه لكنه
ينتفي فيما نحن فيه من قبل ذى الارادة لو انتفى فيكون واسطة ممكنة غير
صادرة عن الفاعل ولا مستنده اليه واما الثاني فبما يدعى البداهة
في استلزامه النقص وهو غير بعيد وبهذا التفصيل يندفع كثير من الشكوك
والشبه وبهذا البرهان تقريرات اقربها ما ذكرناه وثانيها ان كل من جاء
به الانبياء واصحاب الكتب المنزلة انما ادعى الاستناد الى واحد استند اليه
الآخر ولو كان في الوجود واجبان لكان يخبر مخبر من قبله بوجوده وحكمه
واحتمال ان يكون في الوجود واجب لا يرسل الى هذا العالم او لا يؤثر ولا
يدبر ايضا فيه مع تدبيره ووجود غيره في عالم اخر او عدمه مما لا يذهب اليه
وهم واهم فان الوجوب يقتضي العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
ومع هذه الصفات الكمالية يمتنع عدم الاعلام ونشر الآثار بحيث يبلغ

الينا وجوده واما ما زعمته الثنوية من الاله الثاني فليس بهذه المثابة و
مما يرسل ويحكم فيهم وان قالوا بوجود الواجب الآخر نفوا لازمه فهو باطل
بحكم العقل وهذان الدليلان يستفادان من كلام الانبياء عليهم الصلوة
والسلام وثالثها الادلة السمعية من الكتاب والسنة وهي اكثر من ان تحصى ولا
محذور في التمسك بالادلة السمعية في باب التوحيد وهذه هي المعتمد
عليها عندى واما ما ذكره الشارح فلا تعويل عليها عندى قال وجوب
الوجود الذي هو تأكد الوجود اه ادعى البداهة الحدسية في وحدة حقيقة
الوجود الذي هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي ويعبر عن الاول بالوجود
الحقيقي وعن الثاني بالوجود الانتزاعي ويدعى ان الاول هو الذي يكون
المهية به موجودة واما الثاني فامر انتزاعي من جملة المقارنات للوجود
لا ما به الموجود به وانت خبير بان تحقق امرين يكون الموجود باحدهما
ويكون الآخر من المقارنات بعيد من مقتضى العقول بل الظاهر ان
المتحقق هو المعنى الذي يكون التصديق بالموجودية عبارة عن اثباته و
بالمعدومية عبارة عن نفيه ولا شبهة في وحدة هذا المعنى وعدم تعدده
واما ان مصداقه وما ينتزع هو منه بمعنى ان يكون ذلك المصداق فرداله
هل هو متعدد او واحد او ان ما ينتزع منه هذا المعنى على سبيل الضرورة
والوجوب ولو لم يكن فرده هل هو واحد او اكثر ففيه النزاع ودعوى الوحدة

فى ذلك مغن عن المقدمات الاخر فى اثبات التوحيد اما الثانى فظاهر واما
الاول فلما تقرر عندهم ان الممكن لا يمكن ان يكون فردا للوجود وان ما
هو واجب يجب ان يكون فردا للوجود واحتمال ان يكون ههنا حقيقة واحدة
يكون لها افراد هى تمام مهيته وينتزع ذلك المفهوم البديهى من هذه الحقيقة
فظاهر البطلان لان تحقق المهية الكلية للواجب قد تقرر بطلانه اذ مثل
هذه المهية الكلية يحتاج فى تشخصه بل وجوده ايض الى امر خارج وايض تجويز
ان يكون هذا الامر الذى ينتزع عنه هذا المفهوم البديهى ذاتيا لامور
متعددة وعدم تجويز ان يكون عرضيا لامور متعددة تحكم بحت ولو جوزنا
كونه عرضيا لم يتم شئ من الدلايل التى ذكرها رحمه كما سيظهر وقد يقرر هذا
الدليل بوجه آخر لا يحتاج الى هذه الدعوى وتحريره ان الدليل الدال
على اشتراك الوجود معنى انما يدل على اشتراك معنى يكون الموجودية بذلك
المعنى ثم ان الدليل الدال على كون الوجود عينا للواجب تع انما يدل على كون
هذا المعنى الذى يكون الموجودية به عينا له تع فنقول ح لو كان فى الوجود
واجبان لكان هذا المعنى الواحد عينا لهما وكون المعنى الواحد عينا لشيئين
مختلفين انما يمكن على وجه العينية التى بين النوع وفرده اذ لو كان جنسا
مثلا لزم ان يكون الفصل ممكنا لعدم كون الوجود عينه وكون فصل الواجب
ممكنا واضح الفساد ولو كان عينه ايض لزم مع قطع النظر عن كون الجنس عين

الفصل

الفصل او داخلا فيه ان يكون هو ايض واجبا فيكون الواجب ازيد مما
فرضناه اولا هف فاذا كان الوحدة بين هذا المعنى والواجب من قبيل
وحدة النوع مع فرده يلزم ان يكون محتاجا فى وحدته وتعدده الى امر خارج
لان اقتضاء الوحدة يستلزم خلاف الفرض واقتضاء التعدد عدم انحصاره
فى عدد وعدم كون الوحدة فى ضمن الكثرة الى غير ذلك كما ذكره رحمه ولو
تم هذا الكلام لزم ان لا يكون الوجود معنى مشتركا بين الواجب والممكنات
لاستحالة كون ما هو عين الواجب حقيقته مشتركا بين الامور المتكثرة
والحاصل ان معنى الوجود المشترك يجب ان يكون ح امرا شخصيا فلا يكون
مشتركا والشبهة انما نشات من الدليل الدال على العينية وتحريره و
ذلك لان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس مستندا الى الذات
الواجب على سبيل العلية والتاثير ولا يدل على ازيد من ذلك وما ادعوه
من ان العارض يجب ان يكون معلولا ولا يجوز ان يكون بينه وبين
المعروض نسبة ضرورية مغنية عن التاثير دعوى باطل وعلى تقدير
تمامه يلزم ان لا يكون مفهوم الوجود معنى انتزاعيا مشتركا بين الموجودات
كما لا يخفى على الفطن ثم هذا التقرير لا يتم على ما زعموه ايض من ان الوجود معنى
مشترك بين الموجودات ومفهوم انتزاعى يصدق على الواجب تع مواطاة
وعرضى له وللممكنات ايض على ما ظهر مما ذكرناه فى تقرير دليلهم

قال وايضا لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى الاقتضاء آه يعني ان الممكن
لا يمكن ان يقتضي شيئا كما سبق في فواتح الحاشية نقلا عن بهمنيار و على
تقدير اقتضائه شيئا يعود بالآخرة الى الواجب الذي هو عبارة عن حقيقة
الوجود لوجوب انتهاء الاقتضاء والتأثير بالآخرة اليه فيكون حقيقة الوجود
مقتضيا للوحدة والتعدد وقد علم حالهما وربما يناقش بان ما سبق هو
ان الممكن لا يوجد شيئا مفارقا فالذات الموجد والوحدة والتعدد ليس
امرا موجودا خارجيا يمتنع ان يوجده الممكن ولا استبعاد في كون الممكن علة
لامر اعتباري ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي الذي ادعى بداهة وحدته لو كان
امرا عرضيا تحته فردان مثلا امكن ان يختار ان هذا الوجود لا يقتضي شيئا
من الوحدة والتعدد وانما يقتضيه الذاتان المختلفتان اللتان هما فردان
فلا يلزم اذن محذور لان هذين الفردين واجبان ودعوى ان هذا المعنى
يجب ان يكون ذاتيا للموجود والا لم يتصور تعدده مكابرة بل اما ان لا يجوز
العقل تعدده اصلا فح لا حاجة الى الترديد المذكور في كلامه رحمه او يجوزه
ولو بعنوان عروضه لمعروضين فلا يتم الدليل قال وعلى التقديرين لا يتحقق
بدون ذلك آه التقديران هما كون الوجود علة لكونه عين الفرد المعين و
كونه علة لتحققه فيه والاول على تقدير كون الوجود نوعا بالنسبة الى فرده و
الثاني على تقدير كونه جنسا وما يحذو حذوه ولا يخفى قصور عبارته رحمه

عن المراد ونظير المناقشة الاولى يمكن اجراؤه ههنا لان الاتحاد والتخصيص
بفرد معين ليس من الموجودات لكنها ههنا ابعد من الاولى واما ما ذكره بعد
ذلك من تساوي مراتب الاعداد فمجرد دعوى لا طائل تحته بل لا وجه له اصلا
وكون الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة معناه ان عدم الكثرة
فيه نعم وانتفاء اسبابها يكفي في وحدته نعم ولا يحتاج الى شيء يوحده بخلاف
نفي الكثرة في غيره فانه لما كان محتاجا الى شيء يوحده ويزيل كثرته لان
طبيعته في معرض الكثرة ومقام التعدد كان نفي كثرته من لوازم وحدته
وفيه تأمل فان الطبيعة الواحدة مطلقا لا يقتضي بذاته الكثرة وانما
يحتاج الى شيء يكثره فعلى هذا كل شيء يكون وحدته من لوازم نفي كثرته
بهذا المعنى ويمكن ان يقال لما لم يكن الوجود الصرف يمكن تكثره بذاته
وامتنع لحوق المكثرات له كان وحدته عبارة عن انتفاء الكثرة فيه بالذات
الذي كان في ذاته واما غيره فلما كان معرضا للتكثر والتعدد فانتفاء
المكثرات فيه مستندة الى امر خارجي يمنع من عروض الكثرة ولا يكفي فيه
ذاته الغير المتكثر بذاته وهذا هو المعنى بالعبارة المذكورة والفرق بين
هذا الوجه وما سبق عليه ظاهر اذ لا يحتاج فيه الى اخذ كون مراتب الاعداد
متساوية واما الوجه اللاحق فلعله تكرار لما تضمنه الوجه الاول
قال الش انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا آه لا

يخفى ما فيه اما اولا فلان التعين على هذا التقدير بمنزلة المهية والوجود
وجودها فنقول لما كانت العلة ههنا امرا موجودا كفى في وجوب
تقدمها بالوجود والوجوب لانه ح علة اصطلاحا وكل ما هو علة
اصطلاحا عندهم يجب ان يكون كذلك والجواب ان العلية والمعلولية
متضايفان والمعلول اصطلاحا عندهم هو ما يتوقف وجوده الخارجي
على شيء فيجب بحكم التضايف ان تكون العلة هو ما يتوقف عليه وجود شيء
في الخارج على ان التعريف المشهور للعلة هو ما يتوقف عليه وجود الشيء
واراد وابه الوجود الخارجي واما ثانيا فلان المعلول اذا توقف على
العلة فانما يتوقف عليها لا بذاتها بل باعتبار وجوبها ووجودها
لان العلة انما يفيد وجوب وجود المعلول عندهم لا نفس الوجود
فقط وان كان نفس الوجود او الوجوب لا يسمى معلولا فلما كان وجوب
الوجود ههنا مستندا الى التعين كان التعين علة للواجب بهذا الوجوب
وذلك الواجب معلولا والمقدمة القايلة بتقدم العلة على المعلول
لا يراد بها ان المعلول هو نفس الوجوب بل يراد بها ان المعلول هو الواجب
بذلك الوجوب وهو كذلك على ما عرفت من ان العلة انما يستند اليها وجوب
وجود المعلول ولو نوقش في هذا التقدير بدلنا وجوب الوجود بالوجود
الواجب ولا شبهة في ان العلة ما يستند اليها الوجود الواجب عندهم و

اما ثالثا فلان غاية ما في الباب ان لا يسمى المعلول الذهني معلولا ولا
ضرورة تحققه في الذهن وجوبا ولكن لا ريب عندهم في تقدم العلل
الذهنية على معلولاتها بالوجود والوجوب نعم بعد ما اشتبه الامر
على الش كان له ان يقول اللازم تقدم وجوب وجود التعين على وجوب
وجود الوجوب ولا محذور فيه فليتامل وبهذا ظهر الجواب عن قوله
لو سلم فان التعين ههنا بمنزلة الذات والوجوب هو وجوبه اذ لا مجال
لان يكون ههنا امران احدهما الذات والاخر التعين ويكون لكل
منهما وجوب وجود على حدة قال ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم عند
الش اه فيه نظر اما اولا فلانه لا طايل تحت هذا الكلام لان مراد الش
من منع لزوم كون الوجوب بدون التعين كونه بدون مطلق التعين و
قد كان مراد المستدل هو ذلك وتقريره الاخر الذي ذكره غير مراد للمستدل
ولا يبتني كلامه على انه فهم التلازم واما ثانيا فلان الش لو فرضنا
انه فهم التلازم فالحق معه لان اجراء الدليل المذكور يتوقف على اثباته
لان الاستناد الى العلة الثالثة او استناد احدهما الى الاخر انما يجب في
صورة التلازم ولا يجب في صورة اللزوم كما صرح به واما ثالثا فلان
التقرير الذي اختاره يكون ح عين الدليل الاول وهذا اشنع من كونه
مغايرا للدليل الثاني قال المص والمثل يمكن ان يق المثل هو ما

يساوى الشئ في تمام المهية وهو محال في حقه تع اما اولاً فلان المهية
الكلية في حقه تع محال لان مثل هذه المهية يحتاج في تشخصه بل
وجوده ايض الى امر خارج كما يحكم به العقل الصريح وايض تعينه بنفسه
محال فيحتاج الى امر زايد ينضم اليه ويحصله كما هو المشهور من ان التشخص
في المهيات الكلية كك وهو المذهب المنصور فيلزم التركيب وسيجئ
بطلانه واما ثانيًا فلان وجوب الوجود امر يستند الى المهية ولا ينفك
عنها فيكون المثل واجبًا وقد تقرر بطلانه واما دليل الش ففيه ان عروض
الوجود لا يترتب على اشتراك المهية لاشتراك الوجود ايض الا ان يق
المثلان من اقسام الاثنين وهما مختلفان بالوجود فوجوداهما متغايران
متمايزان فيكونان غير المهية فيلزم عروض الوجود الخاص لانه الذي
يمتاز به احدهما عن الاخر دون الوجود المشترك لكن يمكن ان يكون
تغاير وجودي المثلين بمجرد الاضافة الى المثلين الموجودين ويكون كل
منهما فرد الوجود فالعارض هو الحصة من الوجود الكلي ولا ينافي ذلك
كون الوجود الخاص عينًا لهما ولا امتيازهما بحسب الوجود فان قلت هذان
الفردان من الوجود المطلق ان لم يكونا ممتازين احدهما عن الاخر لم يكونا
مثلين وان امتازا كان الامتياز بالوجود الخاص لا بالحصة فقط على ما
قررت وهو مع ذلك بط لان الامتياز بالوجود فيما نحن فيه فرع الامتياز

المراد بالامتياز بالوجود هو امتياز وجوديهما منه ره

اى الامتياز بالوجود الخاص منه ره

بالمهية

بالمهية وهو خلاف الفرض قلت نختار الثاني ونقول لعل الامتياز بالتعين
الى كل منهما ولولاه لم يتصور الامتياز بالوجود ايض وقد فرض المستدل
امتيازهما بالوجود فان المهية المشتركة لا يتميز ولا يصير اثنين بمجرد الوجود
من دون تشخص وتعين ففرض الاثنين يستلزم فرض امتيازهما بالتعين
من دون الوجود وما قيل من ان التعين عين الوجود فبط لان الوجود
مشترك انما يمتاز بتمايز الموجودات ولا تمايز له بنفسها وكون افراد
الوجود ممتازة بنفسها وتميز الاشخاص الموجودة بها بعيد عن العقل
بحكم الفطرة السليمة بخلافها وليس هذا محل تحقيقها فان قلت لعله
على سبيل التنزل فرض الامتياز بالوجود وان لم يكن صحيحًا في الواقع
واما احتمال الامتياز بالتعين فقد اشار الى بطلانه بقوله لامتناع
تركب الواجب لانه كما يدل على عدم دخول الوجود في هوية المثلين كك
يدل على عدم دخول ما يسمى بالتعين قلت هذا باطل بما قررناه فكان
الحوالة عليه اولى من الحوالة على عينية الوجود حيث لم يقم الدليل عليها
بزعم الش كما سبق منه على انه يمكن ان يق لا فرق بين ان يكون الوجود صادقا
اشتقاقا على المثلين ويميزهما باعتبار فردين ممتازين له او يصدق عليهما
مواطاة ويميزهما باعتبار فردين له وكون المثلين فردين للموجود لا ينافي
تحقق فردين اخرين له يصدقان على المثلين كالانسان والفرس المعينين

من عدم امكان الامتياز بالوجود مع عدم الامتياز بالتعين منه ره

الصادقين على حصتي الماشي للمتماثلين ولا تحقق نوعين لهما صادقين على
هذين المثلين كالابيض والاسود اللذين هما نوعان من الملون يصدقان
على المثلين كزيد وعمرو فلا يتم المطلوب بعد التنزل على تقدير العينيّة
ايض قال الش لما بيّنا ان الواجب لا يكون مركّبا آه اقول الحق في نفي
التركيب ان يتمسك بدليل التوحيد وذلك بان يق اذا كان الواجب مركبا
اى تركيب كان فامّا ان يكون كل من الجزئين واجب الوجود او لا يكون
الثاني بط لانّ الممكن لا يمكن ان يكون جزء الواجب مقوّما له وهو
ظ وعلى الاول يكون في الوجود واجبان وقد تقرّر بطلانه سواء كان ذانك
الواجبان منفردين احدهما عن الاخر او كانا متحدين موجودين بوجود واحد
لان المستقل بالوجود مطلقا يستلزم السمع والبصر والقدرة والبراءة من
سمات النقص الى غير ذلك فيتم دليل التوحيد اى دليل كان على انّ هذا
الاحتمال اعنى احتمال كون الواجبين متحدين بحسب الوجود ممّا ينقبض
عنه العقل سيما بعد فرضه متصفا بصفة الكمال مع انه لا يخ من شبه التوارد
فان كلا من الماهيتين الواجبتين بمنزلة العلية الكافية والاجزاء الخارجية
وما يحذو حذوه مستلزم للاحتياج الى الغير وبعد ملاحظة جميع ذلك
لا يبقى ريبة في امتناع التركيب عقلا مع انّ المط وسابقه ولاحقه ممّا يصح
التمسك فيه بالدليل السمعي وهو كثير واما ما ذكره الش سابقا في مبحث

حوهى

خواص الواجب فغير تمام قال الش والواجب لا يكون في الموضوع آه اقول
هذا يدل على نفي الضد بالمعنى المذكور ولا يدلّ على نفي مطلق ما يمانعه
في الوجود سواء كان في الموضوع او لا والدليل العام ان يق لو كان له ممانع
لكان وجوده مشروطا بانتفاء ذلك الممانع بديهة فلا يكون واجبا
وايض يلزم النقص وايض ان كان ذلك الممانع واجبا لزم تعدد الواجب
مع انتفائه لان احد المتمانعين منتف البتة وكل منهما باطل وان كان
ممكنا فلا يمكن ان يوجب لتوقف وجوده على وجود الواجب لكونه فاعلا له
وعلى عدمه لكونه ممانعا له والموقوف على النقيضين او الملزوم لهما
ممتنع الوجود امّا انه ممتنع بالذات او بالغير فلا يهمنا ويكفينا دوام
امتناعه وعدم انفكاكه عن ماهيته كعدم المعلول الاول عند الفلاسفة
قال لامكان الخلا هذا غير محتاج اليه لان خروج المتمكن من المكان
وانفكاكه عنه لا يتوقف على الخلاء لامكان شغله بمتمكن اخر وايض قد
ادعى انه محتاج الى المكان فترتّب عليه استغناء المكان عنه تحرّزا عن الدور
ومع ذلك لا يوافق مذهب المص لما سبق من حكمه بامتناعه قال والمستغني
عن الواجب يكون مستغنيا عمّا سواه آه الضمير المجرور في قوله عما سواه يعود
الى المستغني والمراد انّ المستغني عن الواجب يكون مستغنيا عن جميع ما
عدا ذلك المستغني عن الواجب اذ لو احتاج الى ما عدا نفسه وهو المراد

بالغير فذلك الغير امّا واجب او ممكن وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى
الواجب وهو خلاف الفرض والمسئلة مبنيّة على التوحيد والّا لم يلزم
من احتياجه الى الواجب خلاف الفرض لان المفروض انما هو متمكن واجب
واستغناء المكان عنه لا عن كل واجب قيل اراد بالواجب الواجب المعين
اذ لو اريد به المطلق لم يحسن الترديد فى الغير بانه امّا واجب او ممكن
بل يتعين كون ذلك الغير ممكنا ثم المستغنى عن الواجب يكون واجبا
اذ لا تعدد فى الواجب لما سبق فلو كان المستغنى عن الواجب ممكنا لزم
تحقق ممكن بلا سبب وانه محال وح يلزم تعدد الواجب وهو بط انتهى
وفيه نظر لانه انّما يتم لو اريد بالغير غير الواجب فلو كان المراد بالواجب المعين
امكن ان يكون غيره ايض واجبا ولو اريد به المطلق فغير الواجب المطلق امّا
لا يمكن ان يكون واجبا وهذا فاسد امّا اوّلا فلانّ ارادة الواجب المطلق
ههنا غير ممكن لان استغنا المكان عن مطلق الواجب غير لازم ممّا فرض
فيما نحن فيه على ما عرفت والذى يظهر من كلامه انه لولا المانع الذى توهمه
امكن حمل الواجب على الواجب المطلق وامّا ثانيا فلانا اذا حملنا الغير
على غير الواجب المعين وامكن استناده الى الواجب لكونه غير الواجب الاول
فكيف يلزم من استناده الى الواجب او الممكن خلاف المفروض وامّا ثالثا
فلانّ حمل الغير على غير الواجب انّما يلايم لو كان الضمير فى قوله عمّا سواه راجعا

مبنى الايرادين على ما نظيره من كلامه
انّ الدليل غير مبنى على التوحيد حيث
لم ياخذه الا فى الوجه الذى ذكره
اخرا من عند نفسه بقوله ثم المستغنى منه ره

الى الواجب وهو بعيد جدا فالصّواب انّ الضمير عايد الى ما ذكرناه قال
قلنا مسلم لو لم يكن المتمكن آه الظاهر انه يمكن المنع لو لم يكن المتمكن هو
الواجب ايض لان لزوم المتمكن للمكان وتوقفه عليه محتمل كما يقوله الحكما فى
الافلاك وانما لم يتعرض لما ذكره المستدلّ من امكان الخلاء لانّ جواز طبيعة
الخلاء لا يستلزم جواز جميع افراده والمتنازع هو جواز الطبيعة المذكورة
وعدمه لا جواز جميع افراده وعدمه قال فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة
الواجب آه استحالة الاوّل ممنوع عند المصّ القايل بالبعد المجرد المداخل
للاجسام وامتناع الثانى مم عند المحقّقين من الصوفية القائلين بظهوره
تعم فى جميع المظاهر تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّا كبيرا قال وقد بيّنا
انّ العالم حادث لم يورد الش عليه شيئا مع انه يمكن ان يكون الارادة مخصصة
لحدوث المكان وتحيزه فيه بوقت الان يق كل ما شانه التحيز يستحيل ان لا
يكون متحيزا زمانا ضرورة ووفاقا من الخصم ايض فانهم يرون الجزء والجوهر
ضروريا بالكل موجود فكيف بعد فرضه ممّا شانه التحيز ثم انه انما يتم اذا بطل
تعاقب الاحياز عليه الى ما لا نهاية له ويشير الش الى انّ الدليل عليه لم يتم فى
مسئلة قيام الحوادث بذاته تع فكانه اكتفى به وداه النسب لكنه يتم على مذهب
المص قد سبق من جريان براهين ابطال التس فى الامور المتعاقبة ايض قال
فامّا ان لا ينقسم وح يكون جزء لا يتجزّا آه داعى فيه الش مذهب بعض

القائلين بالجزء الغير المنقسم ولهذا كان الترديد حاصرا ولم يكن واسطة
بين الجزء والجسم فان الاكثر من جزء واحد جسم عندهم وتمسك في ابطال
الشق الاول بما تمسك ولا يخفى ضعفه فانه كلام شعري ولو بنى الكلام على
بطلان الجزء لاستراح من مثله واما تركب الجسم فالظاهر انه ايض مبنى على
هذا المذهب او على القول بالهيولى او على التركب التحليلي من الاجزاء المقدارية
ولعل ما ذكرنا من ابطال التركب مطلقا يتناول مثله ايض وهذا الدليل هو
المناسب للمتن حيث جعل نفى التحيز من فروع الوجوب **قال** وعلى نفى الحلول
الحال اما ان يكون صورة في مادة او عرضا في موضوع والمتكلمون يحصرونه
في الثاني ولذلك اقتصر الش عليه ظاهرا في الدليل الاول والقسم الاول
منحصر عند القائلين به في الجسماني فيبطل بالدليل الدال على نفى جسمانيته
تعالى والدليل ضعيف من وجوه منها منع استلزام انقسام المحل لانقسام
الحال على الاطلاق ومنها استعمال المقدمة الشعرية التي اشرنا اليها ومنها
ما اشار اليه الش ويمكن ان يق يحتاج الحال الى المحل في الوجود والتشخص
بدونه يستحيل الحلول وكل منهما بط في حقه تع اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الواجب ليس له مهية كلية على ما تقرر في موضعه وما لا مهية
له لا معنى لاحتياجه في التشخص الى غيره ولو اثبتنا ان لا قديم سواه تع ظهر على
عدم حلوله في غيره بضميمة امتناع قيام ما يحل في غيره بذاته ولو جينا ما

قال

قال المص والاتحاد وذلك لان الواجب ان اتحد فيمكن يتحد بناء على
توحيده تع والممكن لا يمكن اتحاده مع الواجب والا لزم وجوب الممكن
او امكان الواجب كذا ذكره الش العلامة رح وايضا الاتحاد بالممكن اما
بان ينسلخ هو عن وجود الواجب او يوجدا به جميعا فيلزم سلب الوجود الواجب
عنه وهو ينافي الوجوب او بان يوجدا جميعا بوجود الممكن وهو اظهر
منافاة للوجوب والاتحاد بالواجب موقوف على مثل ما ذكرنا في الممكن
مع الترجح بلا مرجح فليتامل فيه وعلى الوجهين يكون من فروع الوجوب مع
ان بنائه على التوحيد يكفي في جعله من تفاريع الوجوب لبناء دليل
التوحيد عليه **قال** ويدل على نفى حلول الحوادث فيه **اقول** الدليل على
ذلك ان الذات يجب ان تكون مستقلة في كل نوع من الكمال والاستقلال
بنوع يستلزم الاستقلال بفرد والا لكان الذات مستمدة في الاتصاف
بكل فرد بفرد آخر او بشئ آخر خارج عن هذا النوع واشتراط كل فرد من نوع
بشئ يستدعي اشتراط النوع به ولعله قد سبق الكلام في هذه المقدمة
في فواتح الحاشية فيكون الذات غير مستقلة في هذا الكمال وعدم استقلال
الذات بنوع من الكمال واحتياجه فيه الى غيره نقص يجب تنزيهه تع عنه وظاهر
ان الاستقلال بفرد يستلزم قدمه والخلو عن امثاله حذرا عن اجتماع
المثلين ولو قلنا ان صفاته تع لا زيادة فيه ولا انقصان فيه ولا اشتداد

ولا ضعف لخلوه عن الكيفيات القابلة لها ثبت الخلو عن الامثال مع قطع
النظر عن استحالة اجتماع المثلين ولو اثبتنا خلوه عن الصفات الزايدة
وكان المراد نفي الحوادث باعتبار الوجود الخارجي امكن تفريعه عليه فان قلت
هذا انما يدل على ان صفات الكمال لا يحدث له نعم واما صفاته التي لا
نقص فيها ولا كمال وجودا وعدما فلا دليل على امتناع حدوثها كما في
الاضافات والتعلقات فانه لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها
قلت العقل يحكم بان الاتصاف بما لا تمدح ولا شرافة في حصولها ولا هو اثر
تشريف ولازمه نقص يجب تنزيهه عنه وان من انكر حكم العقل في الافعال
راسا اعترف بحكمه في الصفات فالصفة التي هي مقابل الفعل ان كان
كما لا يجب اتصافه تعالى به وان لم يكن كما لا مما يستحسنه العقل فمثله مما
يترفع عنه الاشراف ويتنزه الرؤساء والكاملون المتصدون وما
ذلك الا لاشمئزاز نفوسهم عن الاتصاف بمثله وكراهة عقولهم التلبس به و
هو معيار حكم العقل بالنقص فيه واما الافعال فربما كان فعله في وقت
حسنا وكمالا وفي اخر على خلافه واما الصفة مع قطع النظر عن الفعل
فلا يختص كماليته وحسنه بوقت دون وقت وهنا فرق جلي لا يقال
الخلو عن الفعل الحسن نقص كالخلو عن صفة الكمال فاذا جوزتم الاول
فجوزوا الثاني ايض لانا نقول لا نم ان الفعل اذا اختلف بالحسن وعدمه

دركه

وتركه الفاعل حين عدم حسنه وفعله حين حسنه يتنفر عنه القول و
يزدريه وانما تنتقصه لو لم يفعله حين حسنه ولو تصور مثل ذلك في
الصفة ايض لم يكن في اختلاف الازمنة بحسب الاتصاف بها وعدمه
نقص لكن من الواضح ان القدرة على الفعل القبيح ليس بقبيح والعلم
بشيء في اي وقت اتفق ليس بقبيح وان كان الافعال المودية الى كسبه
قبيحا فلو فرض ان رجلا اتفق عالما بالسحر والنيرنجات فطرة او كان
من اهلها ونشاء على ذلك ثم اسلم وترك العمل الموجبة فلا ينتقص
المسلم ذلك الرجل العالم بالسحر والنيرنج من جهة علمه ولا يزدريه و
المقص كله التنبيه على ان صفة الكمال لا يكون نقصا وعيبا بحسب بذلك
الاوقات ثم ان النافين لحكم العقل في العقل يسهل الفرق عليهم
فان العقل يحكم بان الاتصاف بصفة لا يكمل الذات ولا بعد من كمال
الصفات قبيح واما الفعل فليس بحسن ولا قبيح اصلا فكان اللايق
باصولهم ان يفرقوا بين الصفات والافعال التي هي مورد الحسن
والقبح وقسمه وهي مقولة التاثيرات ويخصوا النزاع بالاول كما هو
راي اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم واما ماذكره الشارح من
ان حدوث السلوب والاضافات والاتصاف بالصفات المتغيرة
التعلقات لا نقص فيه وهو مذهب جمهور الاشاعرة ففيه نظر من وجوه

الاول انه لا معنى لعطف الاتصاف بالصفات الحقيقية المذكورة على
الاتصاف بالاضافات فان الحادث الذي يجب ان يحترز عنه هناك
هو تعلق هذه الصفة لا نفسها وهو داخل في الاضافة فاى معنى لعطفه
عليه فان قلت سيجيء ان الاضافة على قسمين اضافة محضة واضافة تابعة
لصفة حقيقية فالمعطوف عليه اشارة الى الاول والمعطوف الى الثاني
قلت هذا باطل لفظا ومعنى اما الاول فلانه لم يقيد المعطوف عليه بما
يخصصه بالاول واما الثاني فلوجهين الاول انه لا فايدة في هذا التقسيم
سوى التعميم ومن كان يتوخاها ينبغي ان يصرح بالفرق بين القسمين ولم
يفعل الثاني ان الرزق ليس من الاضافات المحضة بل من تعلقات
القدرة وانما الاضافة المحضة كالمعية والقبلية وثانيها ان العلم
ما لم يتعلق بالمعلوم كان صاحبه جاهلا بلا شبهة وزعمهم ان الجهل
بالمعنى المقابل لتعلق العلم ليس نقصا وانما النقص في فقدان مبدأ
هذا التعلق الذي هي الصفة الحقيقية جهل او تجاهل وثالثها
ان السلب تابع للمسلوب فكل ما جوزنا حدوثه بعد عدمه و
عكسه في شان الواجب تعالى فسلبه ايض ينقسم الى القسمين الحادث و
الزايل وكل ما لم يجوز الحدوث فيه فسلبه ايض من هذا القبيل يجب
ان يكون دائما فاطلاق الش القول في السلوب فيه ما فيه ورابعها

ان

ان مذهب المص لا يساعد ما حرره من محل النزاع فكان ينبغي ان
يحرر محل النزاع على ما اشرنا اليه من الفرق بين الفعل والتاثير وغيره
قال واما اتصافه بالسلوب والاضافات آه قد يتق في الفرق
بين الاضافات والصفات الحقيقية بان الصفات الحقيقية
لما لم يكن كمالا للغير ولم يكن له تعلق به اصلا لم يكن حدوثه الا تكميلا
للذات بعد نقصها واما الاضافات فلما امكن كونها كمالا لغيرها
لتعلقها به جاز ان لا يكون كمالا للذات ولا نقصا اذ لا نقص فيما
يعود الى الغير وان لم يكن كمالا للذات بخلاف الصفة الحقيقية
فانه لما لم يكن متعلقا بالغير اصلا لم يكن كمالا له اصلا فلو لم يكن
كمالا للذات ايض كان فضلا وحشوا يجب تنزيهه تعالى عنه كيف وجماعة
من العقلاء لم يجوزوا الفضل في الفلك فكيف بمبدع الافلاك
وما فيها وما فوقها وما تحتها واذا كان كمالا له تع كان الخلو عنه نقصا
هذا هو وجه الفرق اقول انت خبير بما فيه اما اولا فلعدم جريانه في
السلوب واما ثانيا فلان الصفات ذات الاضافة يعدم اثرها
الى الغير ولو بواسطة تلك الاضافة فلو لم يكن كمالا للذات وكانت
حادثة بحدوث الاضافة المكملة للغير لم يكن باس ومحذور واما
ثالثا فلان بعضا من الاضافات التي جوزت الاشاعرة حدوثها

كالعلم لا منفعة فيه للغير ولا كمال وترتب المنافع العايدة الى الغير
لا يتوقف على العلم بجواز ترتبه على سبيل الايجاب الا ان يق لما ثبت بطلان
الايجاب بمسالكه كان العلم مما يتوقف عليه الفوايد العايدة
الى العباد فلا لغو لكن الكلام في ان الايجاب ليس نقصا ولا محالا
فلم يصدر الفعل على سبيل الحدوث والاختيار حتى يحتاج الى العلم
لاجله ويمكن ان لا يحكم العقل بكون كل ما لا يتوقف الفايدة عليه
لغوا بل يكون كل ما لا يترتب الفايدة عليه كك وفرق بين الامرين نظير
ذلك قولهم ان العبث ما لا يترتب عليه الفايدة لا ما لا يكون صادرا عن غرض قال
واعترض عليه بانا لا نم ان الخلو عن صفة آه اقول تحريره ان الصفة
السابقة على الصفة الحادثة اما ان يكون قديمة او حادثة والاول باطل
لان الصفة القديمة اما ان تزول او تبقى مع الحادثة والاول مستلزم لزوال
القديم والثاني امكان اجتماع الحادث مع سابقه ولا يخفى ان الخلو
عن صفة كمال يكون حصوله وقت الخلو عنها ممكنا نقص فلا يندفع النقص
ح واذ قد بطل الشقان احتيج الى القول بحدوثها وامتناع اجتماعها مع اللاحقة
وهكذا نقول في الصفة الحادثة السابقة فيلزم التس المذكور وبذلك يتم
حدوث الصفة الحادثة ويسقط سؤال النقص عن حدوثها ويبقى الكلام في
عدم بقاء السوابق ولزوم النقص فيه وربما استندوا في ذلك الى ان تلك

الصفات

الصفات المتلاحقة لما كانت ممتنعة البقاء لم يلزم نقص في زوالها
اوان تلك الكمالات لما لم يكن اجتماعها وكان حصولها كمالا للذات تعين
التعاقب فيها تحصيلا لذلك الكمال بقدر الامكان فالخلو عن بعضها
لتحصيل بعض اخرى كمال لا نقص لكن هذا التصوير ينافي برهان التطبيق
وغيره كذا قرره في المواقف و شرحه واقول ههنا انظار الاول ان عدم
اجتماع تلك الكمالات نقص والاعتذار بامتناع اجتماعها واه جدا اذ لو
تم ذلك امكن ان يق في كل كمال يستند الى اثبات ان حصوله محال فلا نقص
في فقدها وبذلك ينسد باب التمسك بمسلك الكمال والنقص ثم انه لا
يحتاج ح الى تعاقب تلك الصفات بل يمكن ان يق لعل تلك الصفة حادثة
وعدم حصولها سابقا ليس بنقص لامتناع حصولها ازلا ودعوى ان للعقل
سبيلا الى معرفة النقص في صورة امتناع ازلية الصفة او الى معرفة امكان
ازليته ولا سبيل له الى معرفة النقص في الصور المذكورة او الى معرفة
امكانها تعسف بعيد فتامل الثاني ان امتناع زوال القديم لم يثبت كما
سبق في الشرح فاذا صورنا على هذا الوجه اعني ان يكون حدوث الحادث مشروطا
بزوال قديم لم يبطل السندين بان التطبيق وشبهه ولا يظاهر الجواب المذكور
في الشرح فان قلت لا يمكن ان يكون عدم الصفة الحادثة شرطا للقديم لان
وجود الصفة الحادثة ح موقوف على زوال الصفة القديمة وزوالها

يتوقف على زوال عدم الصفة الحادثة وهو عين وجودها فيلزم الدور
اوما في حكمه فالشرط عدم صفة اخرى حادثة ووجودها لا يتوقف على
عدم تلك الصفة القديمة والاعادة المحذور فاما ان يتوقف على صفة
قديمة اخرى وننقل الكلام اليها حتى يكون هناك صفات قديمة
وحادثة مشروطة بها لا الى نهاية وتلك الصفات الحادثة مترتبة
لتوقف كل منها على زوال قديمة بحذائها وزوالها على حدوث حادثة
اخرى او على صفة حادثة مشروطة بحادثة اخرى وهكذا الى غير النهاية
وهذا هو السند المذكور في الشرح ولما كان المنع واجب الانتهاء الى
هذا السند بالاخرة تمسكوا به اولا قلت لعل الحادث الذي كان عدمه
شرطا لوجود القديم من الاضافات او الحوادث الاخرى التي لا يتوقف
حدوثها على تلك الامور وحديث عدم استقلال الذات مشترك وقد
يقرر بوجه آخر وهو ان الخصوصية ليست كمالا وانما الكمال هو القدر
المشترك فالخلو عن الخصوصيات ح لا يكون نقصا وانما جعل
الصفة السابقة حادثة ايض لئلا يلزم زوال القديم كما مر وانما
جعلت زايلة بحدوث اللاحقة لانها لو كانت ممكنة الاجتماع لكان
في اجتماعها ازدياد كمال وفقدانها نقص واذا لم يمكن الاجتماع لم يكن
في فقده نقص لانه ممتنع وفقده لا يعد نقصا وهذا التقرير اقرب

بما في الشرح ويرد عليه ايض ان تجويز الانتقال من فرد الى فرد لا يكون
خصوصية شيء منها كمالا وعدم تجويز صفة لا يكون كمالا اصلا بعيد
لكن الاول لعله اظهر ولهذا اختاره في السند ثم تجويز كون القديم
زايلا مما يتوجه ههنا ايض ولا يندفع بالجواب المذكور في الشرح وقد عرفت
الجواب الحق في طي تقريرنا للدليل قال اقول الملازمة ممنوعة اه ظاهر
الجواب المذكور في الشرح ان ما لا يخلو عن الحوادث سواء كانت متناهية
او غير متناهية لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل ولهذا منع الملازمة
فانها خفية جدا ويمكن ان يكون بناء الملازمة على ان تناهي الحوادث
المتعاقبة ثابتة بدليل التطبيق وغيره وعلى هذا يظهر المقدمة المذكورة
ظهورا تاما ولعل مبنى منع الش على ان التطبيق وغيره لا يجري في
المتعاقبة وهذا المنع وارد بحسب زعمه عند جريان التطبيق على ما سبق
في كلامه واما التضايق فالظاهر انه جار في غير المتناهي مطلقا ولم
يسبق منه ما يقدح فيه بل كان ظاهره تسليمه فمنعه هذا فيه ما فيه
قال الثالث انه لو اتصف اه لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على
امتناع حدوث الفعل والصفة الاضافية بل حدوث الحوادث
مطلقا اذ لو امكن الحدوث لكان امكانه ازليا ونسوق الدليل حرفا
بحرف والجواب مشترك واما ما ذكره الش اخرا من انه لو لم يعتبر الحادث

بشرط الحدوث كان جواز ازلية الحادث الذي هو تالي الشرطية ظاهر الصحة
فمراده بذلك انه ظاهر الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لان القائلين بقدم
الممكنات لا يستنكفون عن ذلك في صفته تعالى بطريق اولى والمتكلمون
لا يقولون به باسا في صفاته تعالى اصلاً نعم النافون للصفة الوجودية القديمة
بناء على استحالة تعدد القدماء كالمصنف يمكنهم اقامة ذلك الدليل
على نفي الصفة الوجودية الحادثة بناء على استلزامه جواز الاولى لكن نظر
الشارح الى مذهب الاشاعرة قال اما الملازمة فلوجهين آه لا يخفى ان
الوجه الثاني منقوض بجميع الحوادث فان القديم لا يخلو عن ضد وجود الثاني
الحادث عنه وعن قابليته وهي ايضا حادثة بالوجه المذكور واما الاول
فيمكن تخصيصه بالحادث الذي هو غير الصفة الوجودية والافعال
وانت خبير بانه غير دافع للنقض فان التخصيص بالحقيقة يرجع الى
منع كلية المقدمة القائلة كل متصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده ولا
يخفى انه مشترك غاية الامر ان يتفاوت التخصيص في دفع النقض واصل
الدليل قال فلا نم ان ضد الحادث حادث آه لا يخفى انه لا طائل
تحت هذه المناقشة فان له ان يفسر الحادث بما يشتمل مثله وان
لم يكن موافقا للاصطلاح المشهور والاظهر ان يقال بعد تسليم ان العدم
القديم لا يمكن زواله ان العدم اذا كان حادثا يكون مسبوقا بعدم

مثله

مثله وهكذا وبطلان التسلسل في الاعدام لم يثبت ومتى لم يثبت لا
يمكن دعوى ان ما لا يخلو عن مثله من الحوادث حادث لانه موقوف
على ثبوت تناهي تلك الحوادث والجواب ان العدم اذا كان مسبوقا
بضده كان مسبوقا بالوجود الذي هذا العدم عدم له وننقل
الكلام الى ذلك الوجود فاما ان تتسلسل الموجودات او يكون كل عدم
مسبوقا بوجود وكل وجود مسبوقا بعدم فيكون الوجودات المتخللة
بين الاعدام غير متناهية فيجري فيها الدليل وايضا يلزم ان يكون المعدوم
معادا كما لا يخفى قال واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي
آه هذه مناقشة لفظية لا وقع لها بعد ما حقق انه يمكن اطلاق
القديم والحادث على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود
او مسبوقا به قال اجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات آه هذا
جواب على مذاق الاشعري واما عند اصحابنا الامامية فالجواب ان
التكلم من صفات الفعل لا محالة واما السمع والبصر فان كان عبارة
عن حضور المبصر والمسموع باعتبار الوجود العيني فظاهر ان ذلك
ايضا من توابع الفعل واما ان كان نوعا من الادراك لا يتعلق الا
بالموجود العيني فالامر ايضا كذلك والا فنختار قدمه ولا محذور اصلاً
فان قلت الادراك الذي يسمى السمع والبصر كيف يمكن ان يكون حادثا

وقد جاء في الآثار المأثورة عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين
قدمه وانه من صفات الذات قلت والعلم عند اهل الذكر لعل المعنى في
السمع والبصر انه راجع الى العلم بالمسموع والمبصر وانما يمتاز عن ساير
العلوم بالمتعلق وانه يمكن ان يكون قديما او ان السمع والبصر معنى
آخر ممتاز عن غيره من العلوم لا بمجرد التعلق المعلوم بل بنفسه لكن
هذا المعنى قديم يمكن تعلقه بالمعدوم كساير العلوم وبعد وجود
المسموع والمبصر يتعلق به من حيث الوجود والحضور ولا تفاوت بين
حضوره باعتبار الوجود وعدمه فيما يرجع الى تلك الصفة كما يوجد ذلك
في العلم بالحوادث وانه لا فرق بين العلم بانه سيوجد وانه وجد فيما
يرجع الى العلم وانما التفاوت في المعلوم نعم لما كان هذا النوع من
الادراك في الانسان مشروطا بشرايط لا يتصور في المعدوم كالمقابلة
وتوسط الشفاف لم يمكن تعلقه بالمعدوم ولا يشترط بشيء من ذلك
في ابصاره تعالى فلا يستحيل تعلقه بالمعدوم ويحتمل ان يكون المراد بكون
السمع والبصر قديما ان امكان ابصار المبصرات الموجودة وسماع المسموعات
الموجودة وما بسا وفي هذا المعنى قديم فاذا تحقق المبصر صار مبصرا
بالفعل بخلاف العلم فان تعلقه بجميع المعلومات قديم لكن
الفرق بين العلم والسمع والبصر على هذا الوجه يبعد انطباقه على تلك

الآثار قال المصحح لقيامه به اما كونه صفة آه اقول ينتقض هذا
بالنقايض بان يقال ان كان المصحح لقيامه به كونه صفة فذلك في
النقص ايضا موجود وان كان كونه صفة مع كونه غير نقص فذلك
سلب لا يصلح جزءا للمؤثر والجواب بان صفة الكمال له احكام اخرى
وجودية او ان الكمالية معنى وجودي ككونه مستحقا للترجيح
والتحسين ولا نم انه منحصر في عدم النقص او ان صفة الكمال له
حقيقة مخالفة لحقيقة صفة النقص ولعله هو المصحح دون لازمه
العدمي والوجودي مشترك اما الاول فلان القديم ايضا له احكام
وجودية كوجوب دوامه وضرورة صدوره عن غير مختار الى غير ذلك و
اما الثاني فلان القدم لا نم انه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم
بل عن استغراق وجوده الزمان الغير المتناهي السابق واما الثالث فقد
علم من جواب الشرح فان قلت لا وجه لجواب الشرح اصلا لان المفروض
ان الصفة الواحدة التي يفرضها الخصم قديمة حادثة بعينها ولا مجال
لاختلاف الحقيقة ههنا بخلاف الكمال والنقص قلنا نفرض صفة
الكمال التي يجعلها الخصم صفة له نعم صفة نقص ونقول ان كان المصحح
للقيام الى اخر الكلام ولو قيل بان كون صفة الكمال صفة نقص مع بقاء
حقيقته على ما هو عليه محال كذلك نقول بان كون الصفة القديمة صفة

حادثة مع بقاء حقيقته محال ثم **اقول** صحة القيام اما ان يفسر
بالامكان الذاتي او بمعنى ارتفاع الموانع وحصول الشرايط فعلى
الاول نقول انه لا يقتضي موثرا حتى يستفسر عنه على ما سبق في المتن من ابطال
الامكان بالغير وعلى تقدير تسليمه لا محذور في جواز استناد الصفة
العدمية التي هي الامكان الى امر سلبي هي القدم فان قلت القدم هي
كيفية وجود الصفة فيتاخر عن وجودها المتاخر عن امكان اتصاف
الموصوف بها فكيف يكون موثرا في ذلك الامكان قلت المراد بالقدم
المجعول علة هي كونها بحيث اذا وجد كان قديما نظير ذلك ما قيل في
تصحيح علية الحدوث للاحتياج حيث فسروه بكونه بحيث اذا وجد كان
حادثا وان فسر بالثاني نقول علة ارتفاع الموانع وحصول الشرايط
هو القدم لان الامكان بهذا المعنى منحصر في ما نحن فيه في ارتفاع
الموانع اذ لا شرط لحصوله ولا محذور في تاثير القدم في العدم سلمنا
انه ليس علة الارتفاع المانع لكن الحصر مم لعل العلة هي كونه صفة
له تع بمعنى كونه واجب الثبوت له وما يساويه وذلك ملزوم القدم لكنه
راجع في الحقيقة الى الجواب الاول الذي حكمنا باشتراكه من اجوبة النقض
وههنا شيء اخر وهو انا لا نسلم لاتصافه تع بالصفة مانعا حتى يتاتى
الترديد في علته بل ذاته تع مستقل في صفاته بدون تصور مانع

آخر

آخر فالجواب ان المصحح بهذا المعنى مفقود لا فرد له اصلا لا في الخارج
ولا في التصور حتى يردد فيه **قال** واجيب بان التغير في الاضافات
فان العلم آه والحق في الجواب ان الخلو صفة الفعل واما العلم بانه
وجد فانه عين العلم بانه سيوجد فان العلم بالقضية انما يتغير بتغيرها
وهو اما بتغير موضوعها او محمولها والمعلوم ههنا هي القضية
القائلة بان زيدا موجود في الوقت الفلاني ولا يخفى ان زيدا لا يتغير
معناه بحضوره وغيبته نعم يمكن ان يشار اليه اشارة خاصة بالموجود
حين وجوده ولا يمكن في غيره وتفاوت الاشارة الى الموضوع لا يوثر في
تفاوت العلم بالقضية ونفس تفاوت الاشارة راجع الى تغير المعلوم لا
العلم واما عند القائلين بان الزمان والزمانيات كلها حاضرة عنده
من غير غيبة لبعضها دون بعض فلا اشكال اصلا **قال** حادثتان لا
في محل هذا اشبه بكلام من لا يعقل ما يقول لقوله والاشعرية يثبتون
النسخ آه الفرق بين رفع الحكم القائم بذاته وانتهائه مما لا يتحصل له
معنى فان الحكم عندهم هو الكلام النفسي وهو موجود فانتهاء الموجود
هو رفعه وغاية ما يمكن ان يق في الفرق ان الطلب الاول متعلق
بالفعل فيما بعد النسخ ايض فارتفع به او لم يتعلق به اصلا لكن كان امر
التعلق وعدمه مشتبها وتبين بالنسخ وانت خبير بان تعلق الطلب حقيقة

بالفعل فيما بعد النسخ ظاهر الفساد بل هو البدا بالمعنى الفاسد الذى
ينسبه الجمهور الى الشيعة ويشنعون به عليهم ثم النسخ بالمعنيين امر سلبى
خارج عن المتنازع فيه ولا معنى ايض لجواب الش بجواز تغير الاضافات
فان النسخ ليس من هذا القبيل اصلا والتوجيه بان المراد ان هذا العدم دال
على حدوث المعدوم لا يساعده قوله وهما عدم بعد الوجود فيكونان
حادثين اذ لا حاجة اليه ولا دخل له فى المط فان الدال على الحدوث هو طرو
العدم وبعد بيان طريان العدم اثبات حدوثه لا طائل تحته ثم الحق
فى الجواب ان مدلول الامر والنهى اما الارادة والكراهة او السخط والرضا
وكلاهما من صفات الافعال والفرق بين صفات الافعال وصفات الذات
على ما ذكره ثقة الاسلام فى الكافى ان كل ما يختلف بحسب الممكنات
بان يريد هذا ولا يريد ذاك ويرضى هذا ويسخط ذاك فهو من
صفات الفعل وكل ما لا يختلف بل يكون ضده ابدا منفيا فان العلم
ابدا ينفى ضده ولا يختلف بحسب الممكنات ولا بحسب الاوقات فهو
من صفات الذات وبهذا يتحرر محل النزاع عند اصحابنا قال الادلة
المذكورة لو تمت لدلت آه اقول الذى يظهر منه ان جميع الادلة كذلك
والا فاى خطأ فى تخصيص الدعوى ح غاية ما فى الباب ان بعض الادلة
كان خطأ ووصفا للشئ فى غير موضعه وقد اشرنا اليه واشار وقل

ما كان

124

ما كانت دعوى سليمة عن مثله ولكنك قد عرفت ان ما يقول عليه
من الادلة لا عموم له قال لا يكون محتاجا فى وجوده آه الاصوب
ان يقال لا يكون محتاجا فى كمال ذاته ولا فيما يتوقف عليه كمال
ذاته الى غير ذاته فان ذلك نقص واما ما ذكره الش فيبعد جعلها
مسئلة قوله لان الالم ادراك المنافى من حيث هو مناف آه لا دليل
على ان الالم وهو كيفية مدركة بالوجدان انما يحصل من حيث
ادراك المنافى لجواز ان يحصل هذه الكيفية من ادراك امر لا ينافى
المدرك لا فى ذاته ولا فى صفاته بل يكون هذه مطلوبا بالذات ولو
عممنا المنافاة بحيث يتناول المنافاة بالقياس الى ذلك الامر العدمى
المطلوب توجه المنع الى استحالة ان يكون الشئ منافيا لمبدائه على هذا
الوجه ثم المنافاة ان كان بالنظر الى الصفة الكمالية امكن ان يعلل استحالة
المنافى باستلزامه النقص لان فقد الكمال نقص لكن يجوز ان يكون
المنافاة بالقياس الى الصفة الاضافية ولا محذور فى هذه والصواب
ان يعلل بان الالم نقص فى نفسه سواء كان منافيا اولا قال فربما يختص
ذلك بادراكنا دون ادراكه آه اقول هذا لا يرد على المص لان الجزم بثبوت
اللذة الغير المزاجية لا يهمه بل يكفيه فى تخصيص النفى باللذة المزاجية عدم
الجزم بانتفاء غيره اذ لا يمكنه مع الشك فى ثبوت اللذة العقلية وانتفائها

الا ان يدعى ان نقص ما يكون

الجزم بنفى اللذة على الاطلاق نعم يرد على من ذهب الى هذا المذهب
من المتكلمين منع ترتب هذه الكيفية على ادراك الملايم مطلقا على ما
ذكره الش **قال** المص والمعانى والاحوال والصفات الزايدة عينا **اقول**
الفرق بين المعانى والصفات الزايدة هى ان الاول بزعم الاشعرى لا هو عين
الذات ولا هو غير الذات والثانى عند المعتزلة غير الذات ولهذا عبر المص
بعبارتين مختلفتين لكن المشهور ان هذا حكم من احكامها وليس ماخوذا
فى مفهوم المعنى والصفة ولهذا استدل الفريقان على الغيرية ونفيها بما هو
مشهور فى كتبهم وخلاصة كلامهم فى ذلك يرجع الى النزاع فى ان معنى الغير ما
ذا واما ان معنى لفظ الصفة يتفاوت بذلك فليس كذلك وما ذكره الش من
تخصيص المعنى بالاشعرية والصفة بالمعتزلة فغير معروف بل المشهور فى كتب
الاشاعرة اطلاق لفظ الصفة من غير نكير ولعل لفظ المعانى فى كلام المص رح
اشارة الى ما يقوله النصارى من الاقانيم وشبهها او الى ما يقوله بعض الحكماء من
الصور العلمية الزايدة ويمكن ان يكون المعانى عبارة عن الصفات المشهورة الزايدة و
الصفات الزايدة اشارة الى ما تفرد به قوم من الصفات الغير المشهورة كالوجه والقدم
وغير ذلك مما اثبته بعض الحشوية كل ذلك للتفنن وتغير العبارة بتغير المخالف ثم اقول
الدليل على هذا المطلب يستدعى تمهيد مقدمة هى ان الصفات العينية لها
وجودات فى انفسها ووجود رابطى لغيرها هو اتصاف ذلك الغير بها وذلك الاتصاف

محال ان ينفك عن وجوداتها فى انفسها والظاهر انه موقوف عليها وتلك
الصفات بحسب هذه الوجودات يمتنع ان تكون واجبة بدليل التوحيد وبدليل
نفى حلول الواجب فى الغير على ما مر عن قريب فلا محالة تكون ممكنة واما
الصفة الانتزاعية فاتصاف الماهيات بها لا يتوقف على وجودها فى نفسها
ذهنا وخارجا او غير ذلك ان ثبت ظرف اخر للثبوت بل الحق الواضح ان هذه
الصفات لها وجود رابطى بالموصوف فحسب ولا محذور فى القول بان هذه
الصفة الانتزاعية واجب الثبوت للموصوف بدون حاجة الى تاثير موثر
لانها من خواص الممكن وما قيل من ان كل عرض فهو محتاج الى الموثر اما
المعروض او غيره مجرد دعوى لا دليل عليه اذا تمهد هذا فنقول لو كانت
هذه الصفات امورا موجودة فى الخارج كانت ممكنة بحسب وجوداتها فى
انفسها والممكن لا بد له من موثر ولا يجوز ان يكون الموثر غيره للزوم النقص
والاستكمال بالغير فتعين ان يكون نفسه فاما بالاختيار وهو باطل اما اولا
فلان اثر المختار حادث وقد سبق بطلان حدوث الصفة واما ثانيا
فلان تاثير الاختيار فى الحيوة والعلم والقدرة وبالجملة ساير الصفات
المشهورة غير معقول واما غيرها من الصفات التى يمكن تاثير الاختيار فيها
فليس الكلام الان فيه واما بالايجاب فهو نقص وفرقهم بين الصفات وغيرها
من الافعال فى ان الايجاب فى احدهما نقص دون الاخر تحكم كما اعترف به

المحقق الشريف فی شرح المواقف فان عدم تمكنه من ترك فعل ان كان نقصا
عم الجميع والا فلا نقص فی شیء من الافعال الممدوحة الصادرة بالايجاب
والفرق بان الصفات التی هی اثر الايجاد فيما نحن فيه مما يحسن فی نفسه
ويستحق المدح دون الافعال وكل ما يستحسن لا يكون الايجاب فيه نقصا
وغيره يكون الايجاب فيه نقصا باطل على اصول الاشاعرة ايض فان
الافعال ربما كان موافقا للغرض ومشتملا على المصالح ولا يجد العقل
فرقا بين الايجاب فيما يستحسنه العقل ويعده كمالا وبين الايجاب فی
الافعال المشتملة على المنافع والفوايد بل احتمال جواز الايجاب فی الاول
ملزوم لاحتمال جواز الايجاب فی الثانی على ان ايجاد هذه الصفات
من قبيل الافعال وان كان الاثر المترتب عليه صفة كمال كما ان ساير
الافعال يمكن ان يكون ما يترتب عليه من قبيل الصفات الكمالية لموجود من
الموجودات ولا فرق بين كون احد الامرين كمالا لذات الموجد والاخر كمالا
لغيرها بعد اشتراكهما فی استحسان العقل وترجيحه على نقيضه وايض يحكم
العقل الصريح بان الايجاب نقص فی مطلق الفعل بدون فرق بين الحسن وما
يخلو عن القبح ويجوز فعله وقد تبين مما مهدناه انه لا يلزم مثل ذلك على
القول بكون هذه الصفات انتزاعية ومما يمكن ان يستدل به على ذلك المط
ان الايجاد عند المتكلمين عبارة عن الاحداث ولا معنى له سواه وهو من

الحسن و

اعظم

اعظم الاصول عند المسلمين وعلى هذا يعولون فی حدوث العالم فيلزم على
هذا احد الامرين اولهما كون تلك الصفات حادثة وهو باطل من وجهين
احدهما ما سبق الكلام فيه ووافقت الاشاعرة عليه من امتناع قيام
الحوادث بذاته تعـ وثانيهما لزوم استناد الحيوة والعلم واشباههما
الى الاختيار ضرورة استناد الحوادث الى الفاعل المختار عندهم لان
الموجب لا يكون اثره حادثا وفاقا للاشاعرة ومن البين ان لا معنى
لايجاد الحيوة والعلم اختيارا وثانيهما ان يكون تلك الصفات مستغنية
عن المؤثر مع امكانها وقيامها بموصوفها وفساده واضح ولهذا قال
المحقق الدوانی ان القول بقدم الصفات مع عدم احتياجها قول
متناقض ثم المعروف من مذهب الاشاعرة وساير المتكلمين ان علة
الاحتياج هو الحدوث وعلى هذه القاعدة ايض يلزم المحذور المذكور
مع زيادة هی عدم احتياجها الى الموصوف لان مطلق الحاجة عندهم
معلل بالحدوث الا ان يخصصوه بالحاجة الى المؤثر فتندفع تلك

الزيادة واعلم ان الدليل السمعی وهو تواتر الاخبار من ائمة الهدى عليهم السلم
بنفی الصفات الزايدة وان من قال بها فقد اشرك وثنی كاف فی هذا
المطلب بل فی المطالب السابقة عليه وانما ذكرنا دليل العقل استظهارا
وتاكيدا ومما ينبه على فساد ما زعموه ايض ان الصفات التی زعموها

ليست بادون من وجود النملة والذرة في دلالتها على صدورها عن
فاعلها بالاختيار لاحكامها واتقانها ومن الذي يقول من العقلاء بان
وجود صفة يترتب عليها كشف الكائنات باسرها وما فيها من الدقايق
والعجايب على موصوفها ويستعان بها على خلقها وابداعها ليست بمثابة
نبات ضعيف على ساهرة الارض في اتقان الخلق واحكام الصنع حتى
يدل الثاني على علم مبدعه وقدرته دون الاول ومما يشهد ايضا ببطلانه
ان كون علمه تعالى بحقايق الاشياء واحكامها وصفاتها موقوفا على وجود
صفة ممكنة ومتاخرة عنها نقص لا يليق بجنابه تعالى على ان صدور قدرته تعالى
عنه مما يشكل تصويره لان ذاته تعالى بدون هذا الموجود الصادر عنه تعالى
ومع قطع النظر عنه اما ان يتمكن من فعل الموجودات وتركها او لا فعلى
الاول ذاته تعالى قادر بدون هذه الصفة ولا معنى لتسميتها قدرة
بل الذات متمكنة من خلق الاشياء وتركها وقادرة عليها لكن ايجادها
يتوقف على آلة تقوم بذاته تعالى وصدور تلك الآلة يكون بالايجاب لا
بالاختيار وكك تمكنه من تركها يتوقف على وجود هذه الآلة ولو فرض
عدمها لزم ان يصدر الموجودات عنه تعالى ايجابا ولم يتمكن من تركها ولا
يسمى مثل ذلك قدرة فان كثيرا من الاسباب تكون محتاجا اليه للانسان في
ترك فعل واحداثه وتكون تلك الاسباب جواهر قايمة بانفسها منفصلة عنه

ذات

ذات القادر ولا نسميه قدرة والا فليكن العلم والارادة وغيرهما
مما يتوقف عليه الفعل قدرة وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ذاته تعالى ذاتا
قادرة متمكنة من الفعل والترك وهو ظاهر فان قلت القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك مسلم انه صفة انتزاعية ولا نزاع للاشاعرة ومن يحذو
حذوهم في ذلك وانما نزاعهم في تلك الآلة الموصوفة التي وصفتموها
سواء سميت قدرة ام لا قلت فقد بطل الدليل الذي به يصولون وعليه
يعولون في اثبات زيادة الصفات وهو ان النصوص وردت بكونه تعالى
قادرا عالما وصدق هذه المشتقات يقتضي قيام مباديها به تعالى ومن
البين ان القدرة في تلك النصوص بهذا المعنى اعني التمكن من الضدين
لا بمعنى آخر على ان القدرة وان لم تكن بهذا المعنى لكن لا ريب في صدق
هذا المعنى عليه مع عدم قيام مبدائه به تعالى على الوجه الذي زعموه فان
قلت هذا الوجه لزم ان لا يكون قادرا بالقدرة التي زعمتموه ايضا فان
الذات اما ان تكون متمكنا عن الفعل والترك مع قطع النظر عنه
اولا والاول يستلزم المحذور المذكور بعينه والثاني ظاهر البطلان
بعين ما ذكرتم قلت نختار الاول ان اريد انه غير داخل في موضع القدرة
وموصوفها والثاني ان اريد انه ملحوظ في المرتبة المتقدمة على القدرة
فيمنع لزوم المحذور على كل تقدير اما على الاول فظاهر لان عدم دخولها

فى موضوعها لا يستلزم ان يكون غير المحمول واما على الثانى فلان
المحمول لا يثبت للموضوع فى المرتبة المتقدمة على المحمول واما القدرة
الموجودة فلا يتمشى هذا الجواب فيها لان صحة صدور شى بالذات وصحة لا
صدوره لا يتوقف على صدور شى اخر عن هذا المصدر الا ان يقولوا
بان صحة الصدور واللاصدور عين هذه القدرة التى اثبتناها و
فيه ان الصحة امر سلبى لا يصح ان تكون موجوده فى الخارج فانها عبارة عن
سلب الضرورة عن الطرف المخالف والسلب مطلقا غير موجود فى الخارج
واما الدليل المذكور فى الشرح فضعيف جدا لعدم قيام دليل على
امتناع كون الشى قابلا وفاعلا لشىء واحد قال المص ونفى الرؤية
يدل على ذلك من قبلنا السمع فان روايات اصحابنا عن الائمة الطاهرين
عليهم السلم متظافرة على نفيها ومن العجب ان اكثر الاشاعرة وافقونا
فى ان كنهه تعـ يستحيل ان يتمثل فى قوة عقلية وجوزوا ارتسامه وتمثله
فى قوة جسمانية وتجويز ادراك القوة الجسمانية له دون القوة العقلية
بعيد عن العقل شنيع جدا ومن ههنا علم ان كل ما ينفى العلم بكنهه
من السمع ينفى الرؤية ايضا فان الكلام ليس فى رؤية عرض من اعراضه
تعالى بل فى رؤية ذاته وهو نوع من العلم بكنهه وربما يدعى العلم الضرورى
بان الادراك المخصوص المعلوم بالوجه الممتاز عن غيره لا يمكن ان

يتعلق

128

يتعلق بما ليس فى جهة والا لم يكن للبصر مدخل فيه ولا كسب لرؤيته
بل المدخل فى ذلك للعقل فلا وجه لتسميته ابصارا والحاصل ان
الابصار بهذه الحاسة يستحيل ان يتعلق بما ليس فى جهة بديهة والا
لم يكن لها مدخل فيه وهم قد جوزوا الادراك بهذه الجارحة الحساسة
وايضا هذا النوع من الادراك يستحيل ضرورة ان يتعلق بما ليس فى جهة
مع قطع النظر عن ان تعلق هذه الحاسة يستدعى الجهة والمقابلة وما
ذكره الامام الرازى من ان الضرورى لا يصير محلا للخلاف وان الحكم
المذكور مما يقتضيه الوهم ويعين عليه وهو ليس مامونا لظهور خطائه
فى الحكم بتجسم البارى تعـ وتحيزه وما ظهر خطاه مرة فلا يومن بل يتهم ففاسد
لان خلاف بعض العقلاء فى الضروريات جائز كالسوفسطائية والمعتزلة
فى قولهم بانفكاك الشيئية والوجود وثبوت الحال واما قوله بانه حكم
الوهم الغير المامون فظريف جدا لانه منقوض بجميع احكام العقل لانه
ايضا بما ظهر خطاءه مرارا وجميع الهندسيات والحسابيات وايضا مدخلية
الوهم فى الحكم المذكور ممنوع وانما هو عقلى صرف عندنا وكذلك ليس
كون البارى متحيزا مما يحكم به ويجزم بل هو تخييل يجرى مجرى ساير
الاكاذيب فى ان الوهم وان صوره وفعله الينا لكن العقل لا يكاد يجوزه
بل يخيله ويجزم ببطلانه وكون ظهور الخطاء مرة سببا لعدم ايمان

المخطي وانهما مدرَكم ايض والاقدح في الحسيات وسائر الضروريات وقد
تقرر بطلانه في موضعه في رد شبه القادحين في الضروريات **قال**
منزهًا عن المقابلة والجهة آه متعلق بالجواز والوقوع معًا **قال** والكرامية
انما يقولون برؤيته في الجهة آه هذا دليل على انهم يقولون بتجزه تعو
كونه في الجهة وهذا من اخص خواص الجسم فما اشتهر من انهم يقولون
بكونه تعالى جسمًا وينفعون عنه خواص الاجسام فلا يبقى لهم من الجسم
الا الاسم ولذلك لا يكفرون من قبيل تسترهم بالبلكفه وليس عندنا
مقبولا وذكره المحقق الدواني وغيره ان اصحابنا لا يكفرونهم لذلك
وان هو الا عصبية باردة **قال** ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين آه
انما قدم هذه المرتبة مع تاخرها عن الرؤية في الوجود لان مراده ان
يسوق الكلام على وجه يتدرج من الاضعف الى الاقوى فالمقصود
ان ههنا ثلث مراتب من الادراك متدرجة اخريها الرؤية وهو محل
النزاع ومن البين ان هذه المرتبة الحاصلة عند غمض البصر اضعف من
التي تحصل عند الفتح ثم هذه المرتبة عند الاشاعرة لا تختص بالبصر بل
يمكن تحققها في العضو الاخر ايض وهو كذا لكن مقتضى اصولهم ان يمكن
تحققها في القلب العقل ايض وتراهم يستنكفون عن ذلك فكان
الانسب بمذهبهم ان يحملوا النصوص المتضمنة لرؤية الفؤاد في

القلوب

القلوب على الظاهر والحقيقة ولا يرتكبوا تاويله ولا يستنكفوا ولم يكن
قوله عليه السلم رايته بفؤادي دليلا على نفي رؤيته في الحقيقة ليلة
المعراج ومن الغلط في هذا المقام ان الادراك الحاصل بعد الغمض داخل
في الرؤية ومن جملة ما يقع النزاع فيه فان النظر في كتبهم يعطي ان
النزاع انما هو في المرتبة الثالثة وهي المقصودة بالاثبات والنفي
قال فان علمه فالعاقل لا يطلبه آه **اقول** العاقل لا يطلب المحال
الذي علم استحالته بان يريد حصوله ويتوسل بذلك الطلب اليه واما
انه لا يطلبه لا لغرض الحصول بل لاغراض اخرى فغير مسلم ولا يلزم
العبث لجواز ترتب غرض اخر عليه والعبث ما لا فائدة فيه اصلا و
عدم فايدة الحصول الذي هو فايدة مخصوصة لا يستلزم انتفاء
الفايدة على اطلاقها ومن اين لهم ان لا فايدة فيه مطلقا ولعل في هذا
السؤال فوايد لا تحصى ولا يلزمنا تعيين الفايدة بل على المستدل ان
يدل على انتفائها مطلقا ونحن من وراء المنع ومما يستغرب منهم انهم
اجمعوا على ان الطلب غير الارادة واحتجوا عليه بان الامر ربما امر عبده
بامر وهو لا يريده بل يريد نقيضه ومثلوا لذلك مثالا مشهورا سيجيء
في الشرح ثم يقولون ههنا بان طلب ما علم استحالته لا يتاتى من العاقل
ولو فرضنا ان السيد في المثل الذي ضربوه امر عبده بمحال علم استحالته

ولم يعلمها العبد لم يكن في ذلك ما ينافي عقله بل ما يؤكده ويحققه
ثم اقول كان المناسب ان يعلل نفي طلب المحال بانه سفه منفر والنبي لا
ينبغي ان يصدر منه ما ينفر واما ما ذكره من ان العبث لا يصدر من العاقل
فغير مسلم اذ العبث على اصول الاشاعرة غير ممتنع الصدور من العقلاء لان
ارادة العاقل لا يتبع اعتقاد النفع كما تقرر في موضعه من انه مذهب
الاشاعرة وسبق في الشرح اشارة اليه في مذهب (مبحث) الارادة عند بيان
جواز الترجيح من غير مرجح وكونه قبيحا شرعا بحيث يكون كبيرة او صغيرة
منفرة انما ينفع لو نزه النبي عنه وهو قد نزه العاقل عنه وههنا كلام
آخر هو ان العبث كاللعب باللحية وشبهه لم يثبت كونه منفرا مع ان
هذا العبث وهو طلب المحال الذي هو الرؤية مما يسموا اليه الهمم
العالية ويدل على بلوغ فطرة الطالب الى الغاية القصوى في طلب التفرد
والاستبداد وانه يرصد مبلغا لم يبلغه احد ولا دلالة فيه على دناءة و
خسة منفرة فلا باس في ان يرتكبه النبي ولا قبح في الافعال عقلا ولم
يثبت ان الشارع منع من طلب المحال ولا يدخل مثله في المحظورات
الشرعية والفتوى بحرمة طلب المحال غير معهود من فقهاء الامة ولو
فرضنا انه حرام شرعا فليس معدودا من الكبائر حتى يمتنع على النبي ومن
هذا الذي يجوز على النبي ان يقبل الغلمان شهوة ويعتنق الاجنبيات

ويضمها

ويضمها الى نفسه لذة ولا يتنفر بسببه عنه ولا يجوز العبث وتمني
المحالات وطلبها وينفره مشاهدة ذلك منه ان هذا الا شيء عجاب
قال فالجاهل بما لا يجوز على الله تع لا يكون نبيا كليما اه ظاهره
ان الجاهل بذلك يجوز ان يكون نبيا ولا يجوز ان يكون كليما وانت
خبير بفساده فانه بعد تجويز ان يكون الجاهل نبيا لا مانع من ان يكون
كليما اذ الجهل اذا لم يمنع من مرتبة النبوة فاي عاقل بصير يمتنع
من ان يكون ذلك الجاهل يتكلم معه تع وقد علمت ما خاطب الله به اعداءه
كابليس وما كلمه به ومن دقيق الطبع ان لا يبد له عدم جواز نبوة ذلك
الجاهل ثم يبد له انه يمتنع ان يجمع له بين النبوة والتكليم ثم لا يخفى
انهم نفوا حسن الاشياء وقبحها عقلا ولهذا جوزوا عليه تع كل فعل الا ما
يمنع منه السمع وليس في السمع ما يمنع من نبوة الجاهل بالاحكام عندهم
فكيف بما يمنع من نبوة الجاهل بما لا يجوز وكذا الكلام في التكليم
فالواجب ان لا يمنع من تكليم الجاهل ونبوته شيء ولو استقريت كلامهم
وجدتهم ينسبون من الجهل الى النبي اضعاف ذلك ولعلنا ننبه عليه
في طي كلامنا ان شاء الله تع واما ما اراده المحقق الشريف في شرح المواقف
من نفي صلاحيته لمطلق النبوة وذكره الش بقوله اذ المقصد من النبوة
اه فباطل لانه ان اراد ان بعث النبي للدعوة الى جميع العقائد الحقة و

القضايا المطابقة للواقع فظاهر الفساد اذ رب اعتقاد حق لم يذكره النبي
للناس واهمل ذكره فانها غير متناهية وكذلك الصفات السلبية لا يحصى كثرة
ولم يبينه عليه السلام للامة فلا ينفعهم لو خصصوا العقايد الحقة بما هو
في شان الله نعم وان ارادوا انه نعم انما بعثه لتعليم بعض العقايد الحقة
فيجب ان يثبت ان هذه المسئلة من جملته وانى لهم بذلك وعلى تقدير
التسليم فمناقضة الغرض لا يثبت انه لا يجوز عليه الا بعد القول بالتحسين
والتقبيح العقليين وهم قد حرموا انفسهم ذلك **قال** لان معنى التعليق
ان المعلق يقع على تقدير وقوع آه **اقول** التعليق اما ان يكون الغرض
منه بيان وقت المعلق وتحديد وقوعه بزمان وشرط ومن البين ان
ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ان يكون المطلوب منه مجرد بيان
تحقق الملازمة وعلاقة الاستلزام بان يكون الافادة النسبة التي بين
الشرط والجزاء مع قطع النظر عن وقوع شئ من الطرفين وعدم وقوعه ولا
يخفى على ذي لب ان لا علاقة بين استقرار الجبل ورؤيته تعم في نفس
الامر ولا ملازمة على ان افادة مثل هذا الحكم وهو تحقق علاقة اللزوم
بين هاتين القضيتين لا يليق بسياق مقاصد القران المجيد ولا يوافق
باسلوب الكتاب الحكيم مع ما فيه من بعده عن مقام سوال الرسول المصطفى
بالتكليم فان المناسب لما طلب من الرؤية بيان وقوعه ولا وقوعه لا مجرد

افادة

131

افادة العلاقة بين الامرين فالصواب ح ان يتق المقصد من هذا التعليق
بيان ان الجزاء لا يقع اصلا بتعليقه على ما لا يقع ثم هذا التعليق ان
كان مستلزما للعلاقة بين الشرط والجزاء فواجب ان يكون امكان
الشرط مستتبعا لامكان الجزاء لان ما له هذه العلاقة مع المحال لا
يكون ممكنا على ما هو المشهور من ان مستلزم المحال محال والا فلا وجه
لوجوب امكان الجزاء والاول وان كان شايع الارادة من اللفظ الا
ان الثاني ايض مذهب معروف للعرب كثير الدوران بينهم وهو عمدة
البلاغة ودعامتها ومن ذلك قول الشاعر **شعر** اذا شاب الغراب اتيت
اهلي • وصار القار كاللبن الحليب • وقول الاخر فرح الخير وانظرى
ايابي • اذا ما القارظ العنزي ابا • ومعلوم ان مشيب الغراب وصيرورة
القار كالحليب لا ملازمة بينهما وبين اتيان الشاعر اهله وقس عليه
الاخر ونظيره في الكتاب الجليل كثير ومنه تعليق خروج اهل النار منها على
ولوج الجمل في سم الخياط وبعيد من العاقل ان يدعي علاقة بينهما بل ذلك
مجرد تعليق تبعيد الوقوع الجزاء واجراء له مجرى المحالات واذا كان
ذلك التعليق امرا شايعا كثير الوقوع في كلامهم فلا ترجيح ح
للاحتمال الاول بل الترجيح معنا فان البلاغة وحسن الكلام في ذلك
واما اذا تحقق العلاقة في الواقع بينهما وعلق عليه لمكان تلك العلاقة

فليس لنحو ذلك الموقع من حسن القبول الا ترى ان المتمنى لوصال حبيبه الميت لو
قال اذا رجع الموتى الى الدنيا امكن لى زيارة الحبيب لم يكن كقول الصبّ
الملتاع فى فراق الاحباء على وجه الحسرة والحزن متى اقبل الامس الدابر وحيى
الميت الغابر طمعت فى اللقاء والوصل والذوق السليم والقدم الراسخ فى
البيان يغنيان عن تكلف الاكثار فى هذا المط وايض لا يخفى على ذى فطرة
ان التزام تحقق علاقة اللزوم بين استقرار الجبل فى تلك الحال وبين وقوع
رؤيته تع بحيث لو فرض وقوع ذلك الاستقرار امتنع ان لا تقع رؤيته تع
ولزم من عدم وقوعها انفكاك بين اللازم والملزوم العقليين مستبعد
جدا يكاد يجزم العقل ببطلانه فان المقصود من ذلك الكلام مجرد بيان
انتفائه بتعليقه على امر غير واقع ويكفى فى ذلك عدم وقوع المعلق عليه
ولا يستدعى امتناع المعلق امتناعه واما اذا سلم انه يستدعى العلاقة
ولا يكفى مجرد عدم وقوع المعلق عليه فالكلام على تقديره سيجيئ فى الشرح
وسنتكلم عليه انشاء الله العزيز قال لكن النظر الموصول بالى نص آه هذا
الكلام وان كان مشهورا بين العلماء الاعلام لم نجد تحته طائلا لانهم
ان ارادوا بذلك ان النظر الموصول بالى لا يحتمل ان يتجوز به عن العلم
الضرورى فظاهر البطلان وما الذى حرم هذا التجوز مع وجود العلاقة
الصالحة ونعلم علما لا يزاحمه شبهة ان قائلا لو قال قد وضح لى هذا

المعنى

المعنى بصدق العلامات وشهادة الدلالات وايقنت به ايقانا بالغا
حتى نظرت اليه او كانى انظر اليه كان فى نهاية الحسن والقبول وصحة
التشبيه يستدعى صحة الاستعارة وباى طريق يفرق بينه وبين
النظر الموصول بكلمة الى حتى يجوز استعمال الثانى بمعنى الدلالة
ولا يجوز استعمال الاولى بمعنى العلم وان اراد ان هذه الصلة قرينة
على انه النظر الموضوع لهذا المعنى لا المعانى الاخرى التى سيجيئ فى
الشرح فيكون معناه الظاهر هو الرؤية والعدول عنه خلاف الاصل
الا الضرورة ففيه ايض نظر من وجهين الاول ان هذا القدر كان حاصلا
فى حمل الرؤية على العلم الضرورى فكان على المجيب ان يتمسك بذلك
فى اول الامر ويقول حمل الرؤية على العلم مجاز لا يصار اليه الا لدليل
فتجويز استعمال الرؤية ومنع استعمال النظر غير ناظر الى وجه صحيح ولا
صادر عن ناظر العين صحيح واعجب منه ما فى شرح المواقف من ان النظر
وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد ولم
يدر ان الذى يناسب استعماله فى العلم هو الموصول بالى الذى هو بمعنى
الرؤية او تقليب الحدقة واما غيره من المعانى فلا يناسبه اصلا كما
ستعلم والثانى انا نستدل فيما بعد انشاء الله تع على نفى الرؤية وهو
الصارف عن الظاهر والعادل بنا عن الحقيقة وانت خبير بان عبارة الشرح

بعيد عن هذا التوجيه الثاني حيث ادعى الامتناع والنصوصية فتامل
قال الثاني انه يلزم ان لا يكون آه اقول استلزام المخاطبة للعلم
الضروري مم ولعله يحتاج الى الاستدلال بان هذا الصوت المعلق
المشتمل على المعاني الحكيمة لا بد له من مصوت مؤلف حكيم قد يرد هذا
الاستدلال نظير الاستدلال بسائر المصنوعات المحكمة المتقنة وهذا
ليس علما ضروريا واما العلم بان هذا الصوت له مصوت في الجملة سواء كان
مع العلم بخواص الربوبية او لا فليس من العلم بالرب في شيء على ان كون هذا
ايضا علما ضروريا محل نظر وايضا لعل الضرورة والانكشاف الجلي له مراتب
متفاوتة فيجوز ان يكون موسى عم طلب ما يعلو المرتبة الحاصلة عن الخطاب
ويفوق عليه ولو حملنا الآية على طلب العلم التصوري الضروري اندفع هذا
الجواب عن اصله قال لان قوله لن تراني نفي لرؤيته آه دعوى الاجماع
في هذه المسئلة في حيز المنع فان صاحب الكشاف فسرها على هذا الوجه
وحمل نفي الرؤية على عدم اطاقة المعرفة الضرورية وهو اعرف بمذاهب
اصحابه وبمواقع وفاقهم وخلافهم على انهم لا يرون اجماع اصحابهم حجة
وانما الحجة عندهم اجماع المسلمين غاية ما في الباب ان يكون هذا الزاما
على من استدل بهذه الآية على نفي الرؤية فلهم ان يقولوا انما استدللنا
بهذه الآية الزاما على من استدل بهذه الآية على جواز الرؤية ويقولوا في

الجواب على الوجوه الاخرى وغير المعتزلة فهم فارغون عن هذا الالزام
قال الثاني ان الكلام امام على حذف المضاف آه هذا التاويل يحتمل
وجهين احدهما ان يراد من الآية مطلقها اي آية كانت وعلى اي شيء دلت
وثانيهما ان يراد به الآية الدالة التي على الساعة ويوم القيمة وهو المذكور
في المواقف منسوبا الى الكعبي ومن تبعه ولم اجد هذا التاويل على
احد الوجهين في كتب المتكلمين ولا سيما نسبته الى ابي القاسم الكعبي
والذي نسب اليه الامام في بعض تصانيفه هو حمله على طلب رؤية
آية يكون سببا الى العلم الضروري وهذا وان كان ظاهره حذف
المضاف لكن يمكن ان يكون مراده التاويل الاول ويكون ذكر الآية
ورؤيتها تمهيدا للتاويل وكشفا عن خصوصية المطلب استطرادا
والامر في ذلك سهل واما الجواب الذي ذكره الش فحديث الاجماع قد
اشرنا الى حاله واما ان الآية واقعة فلا وجه لنفي الرؤية ح بقوله لن تراني
فانما يرد على الوجه الاول واما على الوجه الثاني والثالث فمحل نظر لان
دلالة اندكاك الجبل على الساعة او افادته العلم الضروري محل
مناقشة اما الاول فلان اندكاك الجبل لا يشبه اقامة الساعة في
مجاري العرف وما يتواطؤن من تشبيهه وتمثيله في عاداتهم ويبعد ان
يعد اظهار هذه الآية من اشراط الساعة وعلاماتها واما انها دالة على

كمال القدرة وبلوغها غايتها فمن هذا الوجه يمكن ان يدل على دخول
الساعة وما يتضمنها تحت القدرة فمعلوم ان مثلها لم يكن عزيزا
فيما راه موسى ع فالظاهر انه ع انما سال اية لا من هذا الضرب فيصح نفي
ما سال مع اثبات هذا الضرب اما الثاني فلان الاية المذكورة انما
يدل ضرورة على تقدير التسليم على علة هذه الاية واما على الخواص
المعتبرة والصفات المطلوبة المعهودة في طريق الاستدلال فلعلها
تحتاج الى ضميمة نوع من النظر والفكر فان كون دلالة ذلك الاية على الامور
المذكورة اجلى من دلالة خلق السموات وما فيها من البدايع فاسد جدا
وبهذا يظهر حال الجواب الثالث فتامل قال فلم يحتج موسى ع الى سؤال
الرؤية اه اقول هذا مبنى على ان سؤال موسى ع ودفعه عما سال يتعلق
بسؤاله على استقرار الجبل انما وقع بعد اخذ الصاعقة لقومه والا لم يكن
الاخذ اللاحق مغنيا عن السؤال السابق فعندهم ان قومه سالوا الرؤية
اولا تعنتا وعنادا فاخذتهم الصاعقة ثم انه ع مرة اخرى جاء الى ميقات
ربه فسال الرؤية لنفسه وهذا احد القولين عند اهل السير والجواب
مندفع على التقديرين اما على تقدير تاخر اخذ الصاعقة عن السؤال
المذكور فظاهر واما على تقدير تقدمه فلانه لا يمتنع ان يكون سؤالهم
الاول على سبيل التعنت والعناد كما يقوله اصحاب الشك ولهذا اخذتهم

الصاعقة

الصاعقة ويكون سؤالهم الثاني على سبيل الاستيقان وطلب العرفان
والعيان ولهذا اجيبوا كما يجاب السائل الطالب للحق المسترشد الى
اليقين ويزاح علته وايضا يمكن ان يكونوا بعد اخذ الصاعقة لهم و
احياء الله تعالى لهم اقترحوا مرة اخرى ان يساله موسى ع وتخيلوا ان
سؤالهم كان سبب اخذ الصاعقة اياهم وذلك بخلاف سؤال موسى ع
فانه لا يصير سببا للاخذ لحرمته وكرامته عليه تع والحوا عليه ان يسال
الله تع ذلك وليس ذلك باولى من اقتراحاتهم وسفاهاتهم وسيجي ما يدل عليه
من النقل عن المعصومين الطاهرين صلوات الله عليهم قال وليس في
اخذ الصاعقة دلالة على امتناع اه اشارة الى رد دليل يمكن استنباطه
من الحكاية المذكورة في الجواب وهو انه لولا امتناعه لم يكن لاخذ الصاعقة
داع اذ لا غائلة في سؤال الممكن وحاصل الجواب ان اخذ الصاعقة
لا يتعين كونه لاجل استحالة الرؤية بل يجوز ان يكون لتعنتهم في
طلبهم وانت خبير بان الذم والتوبيخ انما يتعلق بالقبيح وبما يكون
صالحا لان يتعلق به اللوم والعتب فلو ان انسانا شكى صاحبه
بحضرة اخر واظهر لومه وذمه وقال انه يلقاني اطوارا وتارات
ويكلمني مرات واحيانا كان كلامه مردودا خارجا عن قانون
المحاورات مخالفا لقاعدة الخطاب حتى يقول يكلمني بالقبيح ويلقاني

بما يسؤني وهذا واضح لمن تامله غير محتاج الى الاطناب وقد قررناه في
تعليقاتنا الاصولية بما لا يبقى شبهة معه وفي الاية لم يذكر سوى قولهم
ارنا الله جهرة فلولا ان المحال او المؤاخذة عليه مندرج فيه مفهوم منه
لكان لا يوافق النظم المعجز وايض قال تعم فقد سالوا موسى اكبر من ذلك
فقد دل على ان المسئول موصوف بانه اكبر ولم يصف السؤال بشئ يدل
على انه مما لا ينبغي فالانسب في الجواب ان يقولوا لا دلالة في الاية الا انه
سؤال قبيح من حيث تعلقه بالمسئول المذكور واما انه محال فلا لان ذم سؤال
اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء لا يدل على استحالة التنزيل
المذكور وانما يدل على ان التنزيل اكبر من ان يسال ولا ينافي ذلك امكانه
ولا وقوعه ابتداء من غير مسئلة واما ما قاله البيضاوي من انه يجوز ان يكون
لاستحالته في تلك الحال فيرده ايض خلو الاية عن تقييد المسؤل بحالة معينة
وههنا نظر وهو ان السؤال المذكور اما ان يكون معلوم القبح عندهم او لا
يكون كذلك وعلى الثاني لا يتوجه الذم اتفاقا من المعتزلة والاشاعرة
فانهم اتفقوا على ان التكليف واعلامه مما يتوقف عليه الذم والعقاب عادة
وعلى الاول اما ان يعلم عقلا فهو خلاف ما ذهبوا اليه واما شرعا فهو خلاف
المنقول لان كل منقول في هذا الباب يدل على ان موسى ع لم يكن اعلمهم
انه قبيح شرعا ولم يكن جرى بينهم ذلك وايض كان ينبغي ذكره في مقام الذم

والتوبيخ

والتوبيخ ولم يذكر وامثال ذلك الذم والتوبيخ كثيرا ما يوجد في الكتاب
الكريم مما لا يوجد له وجه سوى التقبيح والتحسين العقليين قال واما
ثانيا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر آه ان اراد انه كفر على كونه كفرا فمم
لعله لم يكن معلوما كونه كفرا وكل باطل غير مطابق للواقع لا يكون كفرا
بل لعله لم يكن كفرا في ذلك الزمان اصلا لان موسى ع لم يعلمهم ذلك
وعلى تقدير تسليم اعلامه فلعله لم يعلمهم انه من قبل الله تعم وانما اعلمهم
من قبل نفسه على جهة الاستفادة بالنظر والاستدلال وقد تقرر عند
الجمهور من المعتزلة والاشاعرة ان قول النبي ع لا يكون حجة فيما يكون
من هذا القبيل ولو كان من الاحكام والعجب ممن لا يكفر من ينكر قول
النبي في الحج مخبرا عن جبرئيل ع بانه من ورائه يامره ان يامر اصحابه
بالاحلال ويكفر قوم موسى في مثله وان اراد انه كفر عند المعتزلة بانهم
يكفرون الان من يجوزه فالظاهر انهم انما يكفرون الكرامية القائلين
بالرؤية في الجهة وعلى سبيل المقابلة ولهذا ذكر في الكشاف في تفسير
الاية لا يغرنك تسترهم بالبلكفة ولولا ان التستر بالبلكفة مما يبعده
عن الكفر لم يحتج الى نفي الغرورية وقول قائلهم انهم خافوا تشنيع الورى
فتستروا بالبلكفة دليل ايض على هذا ثم على تقدير تسليم انهم يكفرونهم
فلعله لضرورة ثبوته بالكتاب والسنة عندهم ولا يلزم ان يكون

ذلك كفرا وفي زمن موسى ع لاترى ان اصحاب هذا المجيب يكفرون القائلين
بتحليل الخمر للنص عليه في الكتاب ولم يكن القول بذلك كفرا في زمن موسى ع
عندهم بل كان القول بتحريمه كفرا في ذلك الزمان واما انه باطل فلا يخفى
ان كل باطل لما ينبغي ان يرد على صاحبه من ساعته وانتم تردون مثله
كثيرا من النبي ص كما يظهر لمن تتبع الآثار والسير وقياس ذلك على الشرك
الذي نقله قياس مع الفارق الاترى ان العدلية لايجعلون اصحاب
الرؤية بمنزلة المشركين وهو ذنب لايغفر اصلا وليس غيره بهذه المثابة
ثم لانسلم ان موسى ع لم يزجرهم عما اقترحوه ولم يرده لكنهم لم يرتدعوا
عن اقتراحهم والحوا عليه ولجوا فقالوا له لو سالت الرؤية لنفسك لاجابك
فرايناه مشاهدة وعيانا وليس بممتنع في العقول ان ياذن الله تع في ان
يجيب موسى ع مقترحهم وان علم الاستحالة ما كانوا يؤمنون ويكون في
ذلك لهم لطف ومصلحة يعلمه الله تع كيف ولايقبح منه تع شيء عند
القوم ويجيء ذلك في طي حكاية هذه القصة انشاء الله قال واما ثالثا
فلانهم ان كانوا آه قال في شرح المقاصد والمعتزلة تحيروا في هذا المقام
فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها
عند سماع الكلام واختار موسى ع في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من
الله تع ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين

حتى الايمان ولاكافرين بل مستدلين اوفاسقين او مقلدين فاقترحوا
ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا
يبقى لهم عذر ولايقولوا لو سالها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله
تع وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولاحاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا
جواب الله تعالى وانما الحاضرون هم السبعون المختارون
ولايتصور منهم عدم تصديق موسى ع في الاخبار بامتناع الرؤية
فلا فايدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان
يطلعوا فيخبروا السائلين ولاشك انهم اذا لم يقبلوا من موسى ع
مع تاييده بالمعجزات فمن السبعين اولى انتهى كلامه وقريب منه ما في
شرح المواقف وفيه من خبط من وجوه اما اولا فلان المشهور في السير
والتفاسير انهم كانوا حاضرين لان القائلين بذلك هم السبعون
الذين اخذتهم الصاعقة وقد صرح بذلك في الكشاف والقاضي
في مواضع عديدة ولولا قولهم بذلك فباي جرم اخذتهم الصاعقة
والذين قالوا انهم عشرة الاف من قومه لايخرجون السبعين عنهم واما
ثانيا فلان ما ادعاه من انه لايتصور منهم عدم تصديق موسى ع في
الاخبار بامتناع الرؤية فلست ادري من اخبره بذلك ومن اين بلغه

وانما هي دعوى مجردة لا شاهد عليه من العقل والنقل وكل المفسرين و
المورخين ينقلون خلاف ما ذكره وان كان منشا ذلك انهم كانوا من
خواص موسى واصحابه وكانوا صالحين ابرارا فمع بطلانه وظهور فساده
على الواقف على هذه القصة من مواضعها يرد ان مذهب هذا القائل
ان الصحابة كلهم عدول ومع ذلك جحدوا وانكروا قول النبي ع
في الحج وشاع هذا الانكار حتى صار العلما يستدلون به في كتب الفقه
والاصول على مطالبهم على ما اشرنا اليه فاي استبعاد يلحق عدم تصديق
موسى منهم في الاخبار بامتناع الروية مع ان بين المقامين بونا
بعيدا فان ما يعترف به هذا القايل من جملة الاحكام الشرعية ويتعين
ان يكون من قبل الله ولا يحتمل ان يكون من عند نفسه وخطاء النبي
في ذلك ابعد ولذلك قل المنكر له بلسانه وما ينكروه من جملة الاحكام
العقلية ويتطرق اليه جواز ان يكون من قبل نفسه لا من جهة الوحي
والسهو والخطا في مثله مما قال به كثير من العلماء حتى جماعة من اصحابنا
الامامية مع بلوغهم في تنزيه الانبياء ع مبلغا يقصر عنه من عداهم
وقد كان يمكن الاكتفاء في الرد على المعتزلة بان الطامعين بسبب سماع
كلام الله تع هم السبعون والقائلين ارنا الله غيرهم ولم يكن يحتاج الى
دعوى انهم لا يتصور منهم الانكار واما ثالثا فلان السبعين لعلهم

لم ينكروا

لم ينكروا قول موسى ع وانما سالوا ابتداء منهم بناء على طمعهم فيه ولم
يرد عليهم موسى ع واختار طريق السؤال والجواب ليكون اهدى الى
الحق واوثق عندهم وابعد من الخطرات الوهمية والوساوس الشيطانية
واما ان الصاعقة اخذتهم فلولا انكارهم لما اخذتهم فقد عرفت انه
لنا لا علينا وقد تنزلنا عنه في هذا المقام واما رابعا فلان دعوى انهم
لما لم يصدقوا موسى ع مع اياته الباهرة فان لا يصدقوا السبعين اولى
ظاهر البطلان جدا ولو صح مثله لورد ان الاعرابي اذا لم يصدق النبي ع
في ايفاء الثمن مع تاييده بالمعجزات فان لا يصدق ذا الشهادتين مع
انه رجل واحد من امته اولى فاي معنى كان لاستشهاد النبي ع اياه
حتى سماه بعد شهادته بذي الشهادتين ويجري مجرى ان يقول احد ان
المشركين اذا لم يقبلوا من النبي دعوى النبوة مع مشاهدتهم منه ع
كثيرا من المعجزات فان لا يقبلوا من المسلمين او المشركين اخبارهم
اولى وقد كان الواجب ان يضرب المسلمون حجابا من وراء نقل
معجزاته المتجددة للمشركين ويسدوا باب الاحتجاج ونقل الايات
الحادثة للجاحدين وكان عليهم ان لا يقبلوا الخبر المتواتر ويجحدوا
وجود مصر والشام ووجود الديلم وساير الاقوام لانهم جحدوا قول   الترك وم
النبي المويد بالمعجزات فان لا يقبلوا اخبار اهل التواتر ويجحدوه اولى

ولا یمکن ان یقال لعلهم یقبلون خبر التواتر لکنهم لا یقبلون خبر
السبعین لانهم قاصرون عن عدد التواتر او انهم یقبلون خبر السبعین
لکن لا یؤمنون بالآیة لکونها اسوة سایر الآیات فی مقابلته بالرد و
الجحود لان السبعین ربما یجاوز عن حد التواتر سیما اذا کانوا سراة
القوم واعیانهم ومن المعروفین بالصدق المشهورین بالصلاح و
اما الثانی فمع عدم انطباقه علی کلام القایل کما یظهر بادنی تامل
یسد باب الآیة بعد الآیة فاین الآیات التسع التی جاء بها موسی ع ثم
لما لم یکن فایدة فی اخبارهم فارید ان تخبرنی ما الفایدة فی اختیاره ع
اولئک المختارین واسماعهم کلام الله وقد جاء النقل باخبارهم انما کان
ان یبلغوا قومهم انهم سمعوا کلام الله کما سمع موسی و انکار هذا النقل مع
استفاضته وشهرته یجری مجری انکار وجود موسی ع والغرض من هذا
التطویل اعلام ان القوم فی عشق ما یذهبون الیه ویتوارثونه عن
اسلافهم بلغوا الی درجة حتی احمدوا انوار الضرورة واطفئوا مصباح
العقل فی بصیرتهم والی الله المفزع ولعل الشیخ الجلیل انما عدل عنه الی
ما ذکره مع التزامه تقلیده لفظا ومعنی خصوصا فی هذا البحث لما رأی
فیه ما هو من هذا القبیل قال کفاهم اخباره بامتناع الرؤیة آه غایة
الامر ان یکون هذا الطلب خالیا عن فایدة تختص به ولا یوجد بدونه

فی

138

فی صورة الاخبار من قبل نفسه وقد تقرر عندهم فی مسئلة قدحی
العطشان ورغیفی الجایع ان مثله لیس بمستحیل عادة وعقلا ثم انه
منقوض باکثر الآیات الواردة فی الاحکام الشرعیة فانه کان یکفیهم
ان یخبرهم النبی بالحکم الشرعی الذی اوحی الیه ولم یکن یحتاج الی
ان ینزل الیه آیة منظومة من عند الله ولا ینفع فی المشرکین نزول الآیة
ایضا واما ان الفایدة فیه ان یکون آیة باقیة الی امد معلوم ویکون
اهدی الی الحق واثبت للقلوب فمشترک قال لانهم وان سمعوا الجواب
فهو المخبر بانه کلام الله لا یخفی ما فیه اما اولا فلان سماع الکلام مع انتفاء
متکلم ظاهر سیما اذا کان من جمیع الجهات علی ما سبق آیة عظیمة ودلالة
واضحة فای حاجة الی ان یخبر موسی ع بانه کلام الله ولعله یزعم ان
تکلیم الله تع مع موسی علی الوجه الماثور لم یکن معجزة له وآیة فاذا لم یکن
هذا آیة وخارقا للعادة مع عدم متکلم ظاهر فان لا یکون عیسی ع فی تکلم
المهد ولا الحیوانات العجم مع نبینا ع معجزة لها اولی واما ثانیا فلان
اندکاک الجبل وهی الآیة الکبری والعلامة العظمی کانت مقترنة بذلک
الجواب لم یکن فیه کفایة واغناء عن اخبار موسی ع بانه کلام الله تع و
لم اقف للقوم علی طریق منه وان کان کل کلامهم طریفا قال واختار
موسی ع فی الرد علیهم طریقا آه اشارة الی رد الجواب الاول والثانی بان

السّؤال وان لم يكن محتاجًا اليه لكنه لمثل هذا الغرض يجوز ارتكابه
تاخير رد الكفر والباطل لمثله جاين وقوله واضاف موسى الرّؤية اه جواب
عمّا ذكره اولًا من انه لم يقل ارهم ينظروا اليك ولعل الش ارتضى هذا
الجواب ولهذا لم يتكلم عليه بشئ واعلم ان اصل هذا الجواب عن الدّليل
ممّا اختاره سيدنا الاجل المرتضى في كتابيه تنزيه الانبياء وغرر
الفوايد وايدّه بوجوه منها حكاية طلب الرّؤية من بنى اسرائيل في مواضع
كقوله تعم فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الاية و
كقوله تعم واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصّاعقة وانتم تنظرون ومنها انّ موسى عم اضاف ذلك الى السّفهاء
قال الله تعم فلمّا اخذتهم الرّجفة قال ربّ لو شئت اهلكتهم من قبل
واياى اتهلكنا بما فعل السّفهاء منّا واضافته ذلك الى السّفهاء تدل
على انّه كان بسببهم ومن اجلهم حيث سالوا ما لا يجوز عليه تعم وذكر
الجهرة في الرّؤية يؤيّد انه لم يكن الطّلب للعلم لانه انما يليق برؤية البصر
دون العلم والمفسّرون اختلفوا في المراد بما فعل السّفها فبعضهم يفسّره
بطلب الرّؤية وعليه يبتنى كلام المرتضى الشريف قدّس الله روحه وهو
الاظهر والاشهر وبعضهم يفسّره بعبادة العجل ولا تاييد في الاية على هذا
واجاب عن نسبة السّؤال الى نفسه ووقوع الجواب مختصًّا به عم بانه

غير

غير ممتنع ووقوع الاضافة على هذا الوجه مع انّ السّؤال كان لاجل الغير
اذا كانت هناك دلالة تؤمن من اللّبس وتزيل الشّبهة فلهذا يقول
احدنا اذا شفع في حاجة غيره للمشفوع اليه اسئلك ان تفعل بى كذا وتجيبنى
الى ذلك ويحسن ان يقول المشفوع اليه قد اجبتك وشفعتك وما جرى
مجرى ذلك وانما حسن هذا الان للسّائل غرضًا في المسئلة وان رجعت
الى الغير فتحققه بها وتكلّفه كتكلّفه اذا اختصّه ولم يتعدّه
وممّا يورد على هذا الجواب انّ السّؤال اذا كان للغير فمن اى جرم كان توبة
موسى حيث قال تعم فلما افاق قال سبحانك انّى تبت اليك وانا اول
المؤمنين وانما يكون التّوبة من ذنب وجرم فاجيب عن ذلك بانه انما تاب
لانه اقدم على ان يسال على لسان قومه ما لم يؤذن له فيه وليس للانبياء
عليهم السّلم ذلك لانه لا يؤمن ان يكون الصّلاح في المنع منه فيكون ترك
اجابتهم اليه منفرًا عنهم وليس يجرى مسئلتهم على سبيل الاسترشاد وبغير
حضور قومهم مجرى ما ذكرناه لانه يجوز ان يسالوا مستترين ما لم يؤذن
لهم فيه لانّ منعهم منه لا يقتضى تنفيرًا وفيه ضعف والصّواب في الجواب ما
ذكره المرتضى قدّس روحه من انه ليس في الاية ما يقتضى ان يكون التّوبة
وقعت من المسئلة او من امر يرجع اليها وقد يجوز ان يكون سال ذلك
امّا لذنب صغير تقدّم تلك الحال او تقدّم النبوّة على راى بعض المعتزلة

فلا يرجع الى المسئلة وقد يجوز ان يكون ما اظهره من التوبة على سبيل الرجوع
الى الله تعالى واظهار الانقطاع اليه والتقرب منه وان لم يكن هناك ذنب
معروف والحاصل ان الغرض من ذلك انشاء التذلل والخضوع و
اظهار الاستكانة والضراعة وعلى ذلك ينبغي حمل كلامهم كل ما وقع منهم عليهم السلم
من الاعتراف بالذنوب والعصيان من غير ان يكون هناك معصية و
ذنب صغير او كبير ويجوز ان ينضاف الى ذلك الغرض تعليمنا وتوفيقنا
على ما نستعمله وندعو به عند الشدايد ونزول الاهوال وتنبيه القوم
المخطئين خاصة على التوبة مما التمسوه من الرؤية المستحيلة عليه تعالى
فان الانبياء عليهم السلم وان لم يقع منهم القبيح عندنا فقد يقع من غيرهم
ويحتاج من وقع ذلك منه الى التوبة والاستقالة **قال** كما في طلب
ابرهيم ع ان يريه كيفية آه وههنا توجيه آخر لطلبه ع ذلك وهو ان
ابرهيم ع كان اوحى الله تعالى اتخذ خليلا ويحيي الله تعالى له الموتى ان سأل ذلك
اليه ان ص
وكان ع وقع في قلبه من باب الخاطر او من القراين التي يمكن التفرس بها
انه هو الخليل الذي يراد فاراد ان يعرف ذلك يقينا ويطمئن قلبه بذلك
وذكر هذا التاويل في المواقف وهو مروي في كتاب العيون عن الرضا ع و
توجيه آخر اورده المرتضى قدس سره في كتاب التنزيه وهو ان جبار عهد
ابرهيم ع كان توعده وهدده بالقتل ان لم يريه احياء الموتى فالمراد بالاطمئنان

[illegible]

140

هو الامن عن توعد ذلك الجبار وتهدده لكن لما كان هذا رافعا للمثال
وكان الاحتمال المذكور وجها لطلب الرؤية وغرضا يخرجه عن حد العبث
لم يتوجه الشك لرده ولا يخفى ما فيه فان تحصيل الطمانينة لا يتوقف على
طلب وقوع المحال بل كان سؤال العلم باستحالته اوفق بالمطلب وادخل
في الادب واجيب بان الزام جهل النبي المصطفى بالتكلم آه هذا تهويل
وشطح لا يرجع الى طايل اذا طرح عن استناره فنقول لما قرر السايل في
سؤاله ان مسئلة الرؤية مما لا يتوقف عليه شئ من المعارف الضرورية
فهذه المسئلة تجري مجرى ساير العلوم التي تتعلق بالمعاشرة والنشأة
الاولى من احكام الجواهر والاعراض على ان كل ما يتعلق بالكاينات
يتعلق بفعله تعالى لان الكل من فعله تعالى عندهم ولا فرق بين نفي الفعل
واثباته له تعالى وبين نفي الرؤية واثباتها في الفرق بحيث يستلزم الجهل
باحدهما التنفير ولا يستلزم الاخر ثم وروى الجمهور ان عايشة كانت
تلعب بتماثيل فرآها النبي ع على تلك الحالة فسألها عن تمثال كان لها
جناح فقالت هذه صورة الفرس فقال النبي ع متعجبا من ذلك والفرس يكون
لها جناح فقالت اما علمت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة وانه ع امرا
يأمره ان يخبر الناس بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة وهم ابو هريرة
بامتثال امر النبي ع فاضطهده عمر بن الخطاب واستخبره ثم اتى النبي ع و

بنهه على وجه الخطأ فيه وانه لو علم الناس ذلك اتكلوا عليه واهملوا العمل
فقرره النبي ع وصوبه وحديث تابير نخل المدينة ومنزل بدر و
تصويب راى حباب بن المنذر مشهور مستفيض وانت اذا تتبعت كتب
الجمهور وجدت من ذلك الكثير الشايع ومما يبنى على الحساب والضبط
فاذا كان العايشة وعمر ان يعلموا ما جهل النبي الذي هو خاتم
المرسلين فلو كان لاحاد المعتزلة ان يعلموا ببركة الاقتباس من مشكوة
النبوة ما لا يعلمه موسى ع لم يكن به باس بل كان احق واولى واليق واحرى
وقد علمنا انه كان لنبينا ع علوم زايدة على علوم الانبياء السابقة
ومزية في ذلك على غيره من الرسل فلو كان بعض هذه العلوم المختصة
به عليه السلم وصل الى العلماء من امته لم يلزم من ذلك محذور ولا نقص
في ذلك ولا غضاضة على الانبياء وقد كان لوط ع لا يدرى من في
البيت معه حين قال او آوى الى ركن شديد وقد علمنا نحن بحمد الله تعالى
انهم كانوا رسل ربنا وهذا موسى ع لم يعرف وجه الحكمة والصواب فيما
فعله الخضر بالسفينة وغيرها وقد علمه آحاد الاشاعرة والمعتزلة بل
آحاد السوقية من امة محمد صـ فان قالوا قد علماه عن قريب قلنا قد علم
موسى ع امتناع الرؤية ايضا بلا فصل وانتم الذين رويتم ان علماء
امتى كانبياء بنى اسرائيل واى مفسدة في ان يعلم من هو في مرتبة بعض

الانبياء بعد الفحص ما لا يعلمه بعض آخر في بادى الراى واول النظر والبحث و
ومن يسلم له ان علماء المعتزلة خارجون عن هذه الصيغة ثم نقول له
هل كان موسى ع يعلم انه لا يجاب الى ذلك المطلب الذى ساله اولا
يعلم وعلى الاول يلزم العبث وهو محال بعين ما ذكرتم وعلى الثانى
يلزم جهل النبي المصطفى بالتكليم بما علمه آحاد الاشاعرة والمعتزلة
والفرق تحكم ودعوى ان كل صفة سلبية يجب ان يكون معلوما قد
فرغ السائل عن ابطالها واعلم انه يمكن بناء الدليل على اصول المعتزلة
بان يقال طلب ما علم عدم حصوله محال لكونه عبثا والجهل به ايضا
منفر لجواز ان يكون في امته ع من يعلم ذلك وجهل النبي ع بما
يعلمه بعض امته في المعارف الالهية وان لم يكن ضرورية للايمان
ولا الدليل السمع اشد في التنفير من كل ما لا يعد من هذا القبيل نعم لا
يكون ذلك في غير المعارف الالهية منفرا كالسياسات والولايات
وتدبير الحروب وهذا لو تم لزم ان يكون النبي عارفا بجميع المعارف
الالهية من اول البعثة بحيث لا يتجدد له علم من هذا الباب ثم لا يخفى
ان طلب ما علم استحالته وعدم وقوعه فيما يرجع الى حصول المطلب سيان
وقد لزم الثانى المعتزلة في تكليف من لا يقع منه المكلف به اصلا فهم ملزمون
ان لا يدعوا كون طلب المعلوم استحالته عبثا من جهة الياس من حصوله

المطـ فينبغي اخذ ذلك من مأخذ آخر عليه يبتني امتناع تكليف المحال دون
تكليف ما علم عدم وقوعه مع امكانه واما كون الجهل منفر الامكان علم
بعض الامة بذلك فبعيد جداً لان التنفير انما يلزم من وقوع الجهل و
العلم المذكورين واما جوازا لعلم مع وقوع الجهل فلا يستلزم الاجواز
التنفير بمعنى امكانه ولو كان ذلك محذوراً لم يكن له مدفع لانه
لازم لجواز الجهل والعلم المذكورين ولا شبهة فيهما فان الجهل جائز
عليه ع والعلم ممكن لامته والقول بان امكانهما لا يستلزم امكان
اجتماعهما والمحذور فيه لا في وقوع كل منهما منفرداً يجري فيما
ذكرتم فان وقوع الجهل مع امكان العلم لا يستلزم امكان اجتماعهما
والمحذور فيه قال والا لزم الاضمار في الكلام آه هذا مبني على ان
الاستدلال بالظاهر فيندفع بان الظاهر ربما يصرف عنه بالدليل
ويستقيم الدليل على خلاف ذلك وقد علمت في طي ما سبق ان الدليل
الاول ايضا كان من هذا القبيل ثم ان المستدل اقام الدليل على ان
المعلق عليه هو السكون حال التزلزل والحركة من نفسه أي الكلام الذي
وقع التعليق فيه ولم يتعرض المجيب لشيء من ذلك وحكم باحتياج الكلام
الى الاضمار ثم اعترف بعدم احتياج الكلام الى الاضمار في جواب السؤال
الذي يلي هذا الكلام وقد بناه على ما بنى عليه المعترض اولا ولا يخفى ما

فيه من الخبط والاضطراب وبطلان ما تخيله من الجواب اولا وتحريره
الكلام ح ان المعلق عليه هو الاستقرار لا مطلقا بل في المستقبل و
عقيب النظر بدلالة الفاء وان وذلك لانه اذا دخل على ان يفيد اشتراط
التعقيب لا تعقيب الاشتراط كما ان لو الداخلة على المضارع ربما
يفيد استمرار الامتناع لا امتناع الاستمرار لا امتناع على ما تقرر في محله و
حملوا عليه قوله تعالى ولو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم الآية فههنا
الشرط وقوع الاستقرار عقيب النظر والنظر ملزوم لوقوع حركة الجبل
عقيبه فوقوع السكون عقيبه محال لاستحالة وقوع الشيء عقيب
ما يستعقب منافي ذلك الشيء ويستلزم وقوعه عقيبه وبهذا
يندفع ايضا ما اشار اليه من ان الاستقرار حال الحركة ممكن فان
المعلق عليه ليس هو الاستقرار في ذلك الزمان كيف كان بل بشرط
كونه عقيب النظر وذلك يفيد اشتراط ملزوم الحركة والسكون بشرط
ملزوم الحركة محال والحاصل ان قولنا ان سكن هذا الخاتم حين تحرك
اليد كان الامر كذا تعليق لذلك الامر بسكون الخاتم بشرط حركة اليد
ويتبادر منه هذا المعنى ولهذا يعد ذلك تعليقا بالمحال ومنع هذا
التبادر مكابرة لا يستحق صاحبها الخطاب ولو لم يكن متبادراً فلا اقل
من مساواته للاحتمال الاخر وعلى التقديرين لا يتم الدليل ح لما عرفت

ان تعليق الرؤية على الاستقرار في الاية من قبيله فان النظر بمنزلة
حركة اليد والاستقرار بمنزلة سكون الخاتم واما ان النظر لا يستلزم
اندكاك الجبل وتزلزله ولا علاقة بينه وبينه وانما هو مصاحبة اتفاقية
نعم ولعل النظر ملزوم للحركة كما ان استقرار الجبل ملزوم لرؤيته نعم
تحقق العلاقة بين النظر والحركة ليس بابعد من تحقق العلاقة بين
الاستقرار والرؤية على ما اشير اليه من ان الاحتياج الى استحالة النظر الشرط
انما هو بعد تسليم لزوم العلاقة بينه وبين الجزاء وههنا جواب اخر على
راى القائلين بوجوب كل واقع وامتناع ما لم يقع هو ان الاستقرار لما
لم يقع في الوقت الخاص الذي علق الرؤية على وقوعه في ذلك الوقت
علم ان وقوعه في ذلك الوقت ممتنع ولو بالغير وتعليق الممتنع بالذات
على الممتنع بالغير جائز لامكان تحقق العلاقة بينهما كما تقرر عندهم
ان عدم المعلول الاول مستلزم لعدم العلة الاولى وهذا الجواب
يتم ولو سلمنا ان العبارة لا تدل على مضمون المشروطة وان الشرط
في الحقيقة هو وقوع الاستقرار في الوقت المعين مع قطع النظر
عن اشتراط كونه عقيب النظر او وقت الحركة وهو اوفق بطريقة المص
والشارح القائلين بامتناع تخلف المعلول عن العلة قال واما
الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة اه جعل الشرط اقساما

ثلاثة

ثلاثة احدها ما لا يكون علة ولا جزء العلة ولكن يتم به علية العلة
ويتحقق به التاثير وثانيها الجزء الاخير من العلة التامة وثالثها ما
جعل بمنزلة الملزوم للجزاء وقد قلد في هذا الكلام شرح المقاصد
لفظا ومعنى على ما هو عادته في هذا الشرح ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان
الجزء الاخير ربما كان مما يتم به علية العلة التامة سواء اريد به العلة
الغائية التي قيل في تعريفها انه فاعل لفاعلية الفاعل او اريد به ما
يعمه مما يتم فاعلية الفاعل فيتداخل القسمان الاولان واما ثانيا
فلان قوله وما جعل بمنزلة الملزوم ان اراد به الاشارة الى شرط لا يكون
من جملة علل الجزاء ولكن يتحقق بينه وبينه علاقة اللزوم فاقحام لفظة
المنزلة وتصديره بالجعل لغو لا طائل تحته ولفظ الملزوم مغن عن
الشقين الاولين متناول لها فلا يحسن المقابلة ومع ذلك لا ينحصر ما
يكون علة في القسمين الاولين لجواز ان يكون الشرط نفس العلة التامة
او الفاعل المستلزم لساير ما يتم به الفعل ولو فرضنا ان الفعل المراد
بما يتم به علية العلة معنى لا يتناول اى شرط وسبب فرض من الامور
الوجودية والعدمية بل يختص بما يبعث الفاعل على الفعل ويكون
مدخليته في التاثير بالذات وفي الاثر بالواسطة تفاقم الامر وعظم
الفساد وان اراد به الاشارة الى ما جعل شرطا على سبيل المبالغة و

الادعاء وان لم يكن حقيقة ملن وما للجزاء ففيه ان بيان المعنى
المجازي في هذا المقام امر طريف اذ المعنى المجازي لكل لفظ امر فرع منه
وقرينة في محله واي غرض يتعلق بذلك هناك ويجري هذا مجرى
قولنا في تعريف الاسد انه الحيوان المفترس وما يمكن ان يستعمل فيه
لفظ على ضرب من التجويز والانسان هو الحيوان الناطق وما يحذو
حذوه مما يعتبر انسانا بضرب من التسامح وهذا هذر ومع ذلك
يكون المعنى الحقيقي منحصرا في الشقين الاولين وقد قدمنا ما يمكن
الاطلاع به على ما فيه واما ثالثا فلان الاظهر وان كان ما يفهم
ذكره ههنا لكنه يناقض ما ذكره في شرح المحلص في قوله تع قل التلخيص
للذين آمنوا يقيموا الصلوة حيث كان التقدير على مقتضى القاعدة
قل لهم اقيموا الصلوة ان تقل لهم اقيموا الصلوة يقيموا الصلوة
ومن المعلوم ان قوله ع ليس ملن وما لاقامتهم الصلوة من ان الشرط
لا يلزم ان يكون علة تامة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف
الجزاء عليه وان كان متوقفا على شيء آخر نحو ان توضأت صح صلوتك
وكان الصواب في توجيه الاية والمثال المذكور ان يق انهما مبنيان
على توسع وتسامح فان الاية اشارة الى ان اللائق بالمؤمنين والمكلفين
ان يكونوا في الاطاعة والحرص على امتثال اوامره ع بمثابة بعد قوله

لهم

لهم وامره اياهم سببا وعلة لايقاعهم ذلك المامور به ممتنع
التخلف عنه والمثال مبالغة في كون الوضوء عمدة في الصلوة
فاذا حصل فكانه لم يبق شيء آخر ينتظر في صحة الصلوة ويعتبر
فيها ولنذيل هذا المبحث بما روي عن سيد الانام علي بن موسى
الرضا صلوات الله عليه وآله روى الصدوق رحمه في كتاب العيون
في جملة ما اجاب به عليه السلم عما ساله المامون قال قال المامون
بارك الله فيك يا بن رسول الله فما معنى قول الله عز وجل ولما
جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني
الاية كيف يجوز ان يكون كليم الله موسى بن عمران لا يعلم ان الله تبارك
وتعالى ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأله هذا السؤال فقال
الرضا عليه السلام ان كليم الله موسى بن عمران ع علم ان الله تع عن ان
يرى بالابصار ولكنه لما كلمه الله عز وجل وقربه نجيا رجع الى قومه
فاخبرهم ان الله عز وجل كلمه وقربه وناجاه فقالوا لن نؤمن لك حتى
نسمع كلامه كما سمعت وكان القوم سبعمائة الف رجل فاختار منهم
سبعين الف رجل ثم اختار منهم سبعة آلاف ثم اختار منهم سبعمائة
ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه فخرج بهم الى طور سينا
فاقامهم في سفح الجبل وصعد موسى ع الى الطور وسال الله تبارك

وتمّ ان يكلمهم ويسمعهم كلامه فكلمهُ الله تعـ ذكرُه وسمعوا كلامه من
فوق واسفل ويمين وشمال ووراء وامام لانّ الله عزّ وجلّ احدثه
فى الشجرة ثمّ جعله منبعثا منها حتى سمعوه من جميع الوجوه فقالوا
لن نؤمن لك بانّ هذا الذى سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة
فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا بعث الله عزّ وجلّ
عليهم صاعقة فاخذتهم بظلمهم فماتوا فقال موسى عم يا ربّ ما
اقول لبنى اسرائيل اذا رجعت اليهم وقالوا انّك ذهبت بهم فقتلتهم
لانك لم تكن صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله عزّ وجلّ اياك
فاحياهم الله وبعثهم معه فقالوا انّك لو سالت الله ان يريك تنظر
اليه لاجابك وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته فقال موسى عم
يا قوم انّ الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له وانّما يعرف باياته و
يعلم باعلامه فقالوا لن نؤمن لك حتى تساله فقال موسى عم يا ربّ
انّك قد سمعت مقالة بنى اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم فاوحى الله
جلّ جلاله اليه يا موسى سلنى ما سالوك فلن اؤاخذك بجهلهم
فعند ذلك قال موسى عم ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر
الى الجبل فان استقرّ مكانه وهو يهوى فسوف ترانى فلما تجلّى ربّه
للجبل باية من آياته جعله دكا وخرّ موسى صعقا فلما افاق قال

سبحانك تبت اليك يقول رجعت الى معرفتى بك عن جهل قومى وانا
اوّل المؤمنين بانّك لا ترى قال ومن المعقول انا نرى الاعراض
كالالوان والاضواء آه واعلم انّ هذا الدليل هو العروة الوثقى والعمدة
العظمى بين الاشاعرة وعليه معوّل قدمآءهم وفى المواقف ان
العمدة مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابى الحسن والقاضى ابى بكر
واكثر ائمّة وذكر الامام فى البراهين ان معظم اصحابنا اعتمد لى فى
الرّؤية على هذا الدليل والمقصود من نقل ذلك معرفة حالها و
لاى المشايخ الذين اليهم المفزع والمرجع ودرجتهم فى التميز فليتدبّر
اللبيب وليتنظر الى هذا البرهان بعين الاعتبار ثم لا يخفى انّ السكون
امر عدمى ولا مجال لرؤيته والاجتماع والافتراق من الاضافات و
لا تحقق لها فى الخارج وكون الحركة محل نظر وتامّل امّا على راى المتكلمين مرئية م
فلانّها عبارة عن الكون فى المكان وهو امر نسبى وامّا على راى الحكماء
فالحركة بمعنى القطع امّا امر خيالى وهمى او موجود فى الخارج وعلى الاوّل
امتناع رؤيته ظاهر وعلى الثانى فهو من الاعراض الغير القارة وامتناع
تعلق الرّؤية بالعرض الغير القار واضح لانها آنيّة وامّا تعلقها بر تعلقا
زمانيا فباطل ايض لانّ الوجدان الصحيح شاهد بانّ ما لا يرى فى الآن
نفسه او جزئه لا يكون مرئيا اصلا وامّا الحركة التوسطية فلانّ

الكون فى الوسط امراضا فى نسبى نعم رؤية الاعراض مسلمة كاللون والضوء
وفى دليل رؤية الجواهر انظار اما اولا فلان الطول لم ومافيل فى
بيانه من التميز بين الطويل والعريض ان اراد به انما نميز بين الطويل والعريض
بمدخلية البصر فذلك لا يدل على كونه مبصرا فانا نميز بين البصير و
الاعمى بمدخلية البصر وكذلك الخفيف والثقيل والاثقل والحى و
الميت الى غير ذلك وليس شئ من المذكورات مما يدرك بالبصر وان
اراد انا نميز بين الامرين بلا مدخلية للعقل فى ذلك سوى استعمال
الباصرة فانى له بذلك بل هو ظاهر البطلان فان التميز بين الطويل و
العريض عبارة عن الحكم بزيادة طول احد الامرين على ما ينبغى دون عرضه
وبالعكس فى الاخر وهذا الحكم لا يتصور بدون تصرفات من العقل
بعد اعمال البصر واما ثانيا فلان كون الطول عرضا واحدا لم ولعله
ذو اجزاء كل واحد من تلك الاجزاء ليس طولا وكون الجزء شريكا مع
الكل فى الاسم مطلقا باطل ودعوى ان العرض المركب ايض لا يقوم
بالمركب والمحلين ظاهر البطلان غالق للبديهة والبرهان بل للحس
والعيان واما ثالثا فلانا سلمنا ان الطول عرض بسيط غير مركب لكن
لا نسلم امتناع قيامه بمحلين مطلقا انما يمتنع لو قام بكل منهما على حدة
وليس ههنا كذلك وامتناع قيام العرض البسيط بالمركب لم كالنقطة

والوحدة وغير ذلك وعلى احد هذين يحمل ما ذكره الش فى الرد على
الدليل واما رابعا فلان هذا الدليل لو تم لدل على ان المرئى هو نفس الجواهر
الفردة فينبغى ان يكون الطول مرئيا على اى فرض الاجزاء متلاقية او مفترقة
منظومة او مبثوثة فالواجب ان يكون الطول المرئى فى الشمعة المدورة هو
الطول المرئى فيه بعد ترقيقها وتطويلها بحيث يبلغ فرسخا او ازيد فان
قلتم الطول مشروط بامر زايد فى الاجزاء وليس نفس الطول بل تسميته الاجزاء
طولا موقوف على ذلك الامر الزايد قلنا يلزم ان يكون المدرك فى الحالين
واحدا ولا يتفاوت غاية الامر ان التسمية تخلفت وهذا ايض ظاهر البطلان
على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر الزايد فانه غير قايم بواحد من الاجزاء
وقيامه باكثر مستلزم للمحذور المذكور والجواب مشترك قال وهذه وضع
الصحة لها علة مختصة آه انت خبير بان الامكان الذى غير معطل
ولا هو مختص بحال الوجود فالمراد بالصحة امر وراء الامكان الذاتى
يدخل فيه ارتفاع الموانع ووجود الشرايط ثم لو كان المراد من علة الصحة
متعلق الرؤية لكفى قوله فان الاجسام والاعراض لو كانت آه وكان
سابقه ولاحقه لغوا محضا وغير مرتبط ومنتظم بل هذيانا وهذرا
وايضا اى غرض يتعلق بالتعبير عن المرئى بعلة صحة الرؤية وهل يسمى عاقل
مستقيم الامر المضروب والمقتول علة صحة القتل والضرب وبالجملة

لايقدم على هذا التفسير احد الاعنادا وخروجا عن قانون الكلام فكان
الانسب ان يعترف صاحب التفسير بفساد الدليل ويعدل الى دليل آخر
يبتنى على هذا التفسير وههنا شيء اخر وهو ان المرئي على هذا التوجيه امر
مشترك ولا يرى الامر المختص اصلا فكيف يحصل التميز بالروية بين
الخصوصيات وقد بنى الدليل على ان الروية بها يميز بين الطويل والعريض
ولو قيل ان المدرك بالبصر هو الامر المشترك والخصوصيات انما ينتزع
منه بمعونة العقل فمن الواضح ان ما به الامتياز لا يمكن اخذه مما به الاشتراك
فتمس الحاجة الى ادراك خصوصيات اخرى يدرك بمعونتها هذه
الخصوصيات على انه على هذا يبطل الدليل عن اصله فان تميز الطويل
عن العريض لا يدل على روية الطول اصلا بل يجوز ان يدرك بالعقل
ولئن قال قايل ان المراد باشتراك العلة هو كون جميع ما يرى مشتركا في
امر يكون ذاتيا له او نوعا وليس المراد ان المشترك هو المرئي فبعد التنزل
عما في هذا التوجيه وعدم انطباقه على عبارتهم اصلا نقول فالتميز
بين الطويل والعريض وادراك خصوصية الطول والعرض انما هو في
الوجود واما ان الوجود على اي حال فغير معروف اصلا وانما هذه
الصفات من الطول والعرض وساير ما نعلم اشتراكه معهما في الموصوف
صفات الوجود وهذا اظهر فسادا من كل شيء ويمكن ان يقال هذا كان

لازما

157

لازما لاصل التوجيه المذكور مع قطع النظر عن هذا التوجيه لانا نعلم
قطعا ان المرئي هو الموصوف بهذه الصفات ولا يمكن لاحد ان يتوهم
ان اللون شيء غير المرئي وان الطويل شيء اخر والمرئي شيء اخر فلو قيل
ان المرئي هو الوجود المشترك لزم ان يكون الموصوف بهذه الصفات
هو الوجود المشترك وهذا افحش من اتصاف الوجود الخاص بهذه
الصفات لكن لما كان في الزام اتصاف الوجود بهذه الصفات حاجة
الى دعوى اتحاد المرئي والموصوف بهذه الصفات وعلى ما ذكرنا
اخرا لم يكن يحتاج الى دعوى هذه المقدمة من خارج بل كان يلزم
المستدل باعترافه فافترق الامران بقي ههنا بحث اخر وهو ان المعتزلة
ومن يحذو حذوهم انما يقولون بامتناع روية ذاته الموجودة تعالى
الله عن ذلك وهو المذهب المختص بهم الذي انفردوا به عن الاشاعرة
ومن تبعه والذي اختص به الاشعرية واتباعهم هو ان ذاته يرى وهو
المراد في هذه المسئلة الا ترى ان الكرامية يقولون برويته تعالى في
الجهة لكون المرئي جسما ومن البين ان الذي قالوا بكونه جسما هو
الموجود دون الوجود ولو كان مراد الاشاعرة ان المرئي هو الوجود الخاص
او المطلق لكان الفرق بين المذهبين ان المرئي هو الذات دون الوجود
او الامر على العكس ولم ينحصر في ان الروية في الجهة او بتنزيهه عنها بل

الاشاعرة قاطبة ينفون رؤية الوجود عن اصله على ما اطلعنا عليه وسيجي
فى الشرح ايض ولو كان بر قايل فهو امام الحرمين وشيخه الاشعري حسب فالدليل
المذكور لو تم لدل على غير المتنازع فيه في المسئلة بل تم الدست للمعتزلة
لانه دل على ان ذاته تعالى لا يرى وهو مراد المعتزلة واما ان وجوده يرى
فنفيه ليس مقصودا لهم في هذه المسئلة وليس هذا المقام موضع نفيه
واثباته بل ليس ذلك متنازعا فيه اصلا على ما اشرنا اليه من ان الاشاعرة
ايض قائلون بنفي رؤية الوجود ولو صح ان يقول انسان بذلك لم يكن مانع
من ان تقول المعتزلة بذلك ايض واما ان بعض اصحاب الاشعري التزم
ذلك وان المرئى هو الوجود فحسب فقد اعترف بان الحق مع المعتزلة في
هذه المسئلة لكن ههنا غلط وقع من جميع العقلاء سواء كانوا من المسلمين
او المشركين حاضرين كانوا او بادين مشرقين ومغربين وهو ان المرئى
هو الموجود دون الوجود فان احدا من المشركين من الحنفاء والصابئة
المثبتة للصانع والمعطلة لا يرى الا ذلك ومن المعلوم انه لا يرضى المعتزلة
ولا جرم لهم فيه والبلية اذا عمت طابت ولعمري انى ما كنت ظننت
ان لا يستنكف احد من اثبات هذه الترهات فى بطون الاوراق وتسميته
نصرة المذهب وقيامه مقام الطامع فى الثواب الاجل جزاء لهذا الصنع الجميل
ولو لا تحقق امر مصحح حال الوجود آه اقول ان اراد بالمصحح ما يكون

تمام المصحح بحيث لا ينسد عنه شئ مما له مدخل في الصحة فمن البين
ان انحصاره فى الوجود والحدوث مم بل ظاهر البطلان اذ الرؤية
لها موانع كثيرة كيف وهم قائلون بان عدم تعلق ارادته تعالى بصرف
الابصار عن ادراك المبصرات وكونه حجابا بين الرائى والمرئى بشرط
الرؤية ومن المشترك بينهما كون المرئى على جهة مخصوصة ووضع معين
بالنسبة الى الرائى الى غير ذلك مما يشترطه الخصم فى الرؤية ولا يخفى
عدم اشتراكه بين اشخاص الممكنات فى جميع الاحوال اذ الصحة المعلولة
لهذا المصحح ايض لا يستغرق جميع الاحوال وان اراد بذلك ما له دخل
فى الجملة في الصحة فنسلم انه مشترك بين الجوهر والعرض فى جميع الاحوال
وانه هو الوجود الا انه لا يلزم في تحققه فى شانه تعالى صحة الرؤية بالمعنى
المقصود وهو انتفاء الموانع وتحقق الشرايط والا فتحقق شرط من شرايط
الرؤية او ارتفاع مانع من موانعها فى شانه تعالى مما لا ينفيه احد من العقلاء
ثم لا يخفى ان انحصار المشترك الوجودى الشامل للجواهر والاعراض واقعا
فى الوجود المطلق مم بل لعله هو وجود الجواهر والاعراض والوجودات
المقابلة للتاثر وكون ما به يتعين هذا المعنى امرا سلبيا لا يضر فى التاثير
اذ تعين المؤثر الوجودى ربما كان بالامور السلبية وليس يضر ذلك
فى كون المؤثر موجودا على انه يمكن ان يعتبر التقييد بامر وجودى اخر مشترك

بين الجوهر والعرض والشيخ انما ادعى انحصار العلة المصححة المشتركة
في المعنيين المذكورين دون المشترك مطلقا ونحن لانجعل هذا المشترك
علة مصححة ولكن نجعله مخصصا ومعينا للعلة ثم اقول اذا جعلنا
الحدوث شرط التاثير الوجود لامؤثر ولا جزء له اندفع كون الحدوث
مشتملا على السلب او اعتباريا ولو جعلنا صحة الرؤية امرا عدميا امكن
تاثير الامر الاعتبارى والسلبي ايضا فيه ويمكن ان يرجع الحدوث الى
صفة وجودية ككون للمهية بحيث اذا وجد كان وجوده مسبوقا بالعدم
فالسلب خارج عنه ليس داخلا فيه فيندفع كون الحدوث سلبيا قال
فان الاجسام لا يوافق الالوان في صفة آه امكان توهم علية الحدوث
دون غيره من الصفات المشتركة لا وجه له اصلا بل الحدوث يساوى غيره
من الصفات السلبية في امكان التوهم والاستحالة في الواقع وانقص
من غيره من الصفات الاعتبارية التي لا يدخل السلب في مفهومها قال
فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه آه على هذا يكون معنى
اختصاص العلة بحالة الوجود ان تحققه مختص بحالة الوجود احترازا
عن الصفات التي يكون تحققها في حالة العدم ايض ولا يختص بحالة
الوجود وانت خبير بان هذا الدليل بمراحل عن هذا الحمل وارتكاب مثله
دليل على غباوة عظيمة او عناد شديد قال ووجه اندفاعه ان الامكان

اعتبارى

اعتبارى آه اقول فينظر اما اولا فلان كون الامكان اعتباريا ان كان
مبنيا على ان السلب داخل في مفهومه فنحن لا نفسر الامكان الذى نجعله
علة بسلب الضرورة بل تساوى الوجود والعدم بالنظر اليه وان كان
مبنيا على ان هذا المفهوم غير صالح لا يكون موجودا فمن الظاهر انه لا يقصر
عن الوجود في هذا المعنى بل ربما كان اقرب منه وقد تسبق الدلايل والشبه
على كون الامكان وجوديا في هذا الكتاب ولم يسبق شئ منه في الوجود
واما ثانيا فلان الوجود انما يرى حين تحققه واتصاف المهية به فصحة
رؤيته مشروطة بكون الواقع ظرف نفسه ولا يرى حين عدمه فليكن
الامكان مرئيا حين تحققه وغير مرئي حين عدمه ولعل الامكان انما
يكون موجودا حين وجود المهية ولا يكون موجودا حين عدمها
فان قلت حين وجود المهية لا يكون الامكان موجودا بوجود المهية
ضرورة امتناع كون معنى واحد وجود الشيئين وكونه موجودا بوجود
اخر ضرورى البطلان فانا نعلم ان هناك موجودا واحدا لا موجودين
قلت يجرى مثل ذلك في الوجود فانه يستحيل ان يكون وجودا لنفسه وللمهية
بعين ما ذكرتم وكونه موجودا بوجود اخر ايض باطل بمثل ما قلتم فان قلت لا
يشترط في الوجود كونه نفسه وجودا بل يكفي كون موصوفه موجودا وذلك يغنى
عن اشتراط وجود اخر للوجود لانه مختص بحال الوجود وكون الوجود مرئيا في

[illegible]

حال وجود الماهية وغير مرئي في حال عدمها ليس مكابرة قلت كما نقول
في الامكان وتكتفي بوجود موصوفه عن وجود نفسه ويختص بحال الوجود
ح ولا يعم العدم ونمنع كون رؤية الامكان حال وجود موصوفه وغير مرئي في حال
عدمه مكابرة قال من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا آه اقول فيه نظر
اما اولا فلانه على هذا يلغو اثبات تعلق الرؤية بالجوهر والعرض بما سبق ذكره
لان ادراك الشيء اذا خلا عن ادراك الجوهرية والعرضية وخصوصياتهما
اعم من ان تختص باحدهما او تشترك بينهما بان يختص باحدهما والبعض من
الاخر كان المدرك هو الامر المشترك بينهما لا محالة على ما زعمتم فكان
حاصل الدليل ان المرئي هو هوية الشيء المطلقة وليس يدرك خصوصياته
فليس المدرك شيئا من الخصوصيات بل الامر المشترك والامر المشترك
منحصر في الوجود والحدوث آه فكثير من المقدمات لا طائل تحته واما
ثانيا فلان خصوصية التحيز والنسبة الى مكان مدرك في كل مرئي ولا
يمكن لاحد ان يقول انا نرى الشيء من غير ان ندرك كونه متحيزا بالذات او
بالعرض وهذا الوصف المشترك اقرب الى كونه مرئيا من الوجود الذي زعموه
واما ثالثا فلان الهوية المطلقة اذا كانت مرئية لم يلزم منه ان يكون
الوجود مرئيا فلعل المرئي هو الوجود الزايد او التشخص الزايد وهو لا يقصر
عن الوجود المطلق في صحة الرؤية وكون زيادة التشخص والوجود غير

معلوم

معلوم بالرؤية ثم بل اكثر الناس حتى اصحاب الاشعري يذهبون الى زيادة
الوجود والتشخص في كل موجود ولا يجوزون العينية ولعلهم ادركوه
باول النظر وانفا الرؤية وقاموا عليه الصانع الذي لا يرى واذا ثبت
ان الصانع لا يزيد عليه شيء منهما لم يثبت رؤيته فيتوقف الكلام على
اثبات ان الوجود والتشخص زايدان في شانه تع واني لهم ذلك مع ان
بعض اصحاب الاشعري يذهب الى عينية الوجود والوجوب في شانه
تع وقد تقرر في مقامه ان الماهية الكلية في شانه تع محال واما
رابعا فلان ادراك الشيء بالرؤية لا يستلزم امكان حمل المعنى المجرد
من خصوصية المدرك عليه وكذلك الامر في غير الرؤية فان النفس يدرك
ذاته بالعلم الحضوري ضرورة ولا يدرك انه جوهر او عرض مجرد او
مادي وعلى ما ذهبوا اليه يجب ان يكون المرئي لكل احد هو الوجود مع
ان احدا لا يعلم ان المرئي له هو الوجود الا صاحب هذا الدليل وانه لو
كان يصدق فعلمه بذلك غير مستفاد من الرؤية بل من نظر دقيق وفكر
عميق فاذا يجوز ان يكون المرئي هو الجوهر او العرض وخصوصياتهما
ويكون حملهما وحمل خصوصياتهما على المرئي موقوفا على استيناف نظر
وتامل فيما ادى الى العلم بالخصوصية وربما لم يؤد بل انقطع وانبت و
اما خامسا فلانا نجد انفسنا حين رؤية الشيء متمكنين من التصديق

بقضيّة محمولها الوجود من غير احتياج الى علم جديد وتصوّر مكتسب
فهل موضوع هذه القضيّة هو مفهوم الوجود او غيره وعلى الثانى فليجز
ان يكون المرئى هو هذا المفهوم ومن اين يعلم انه غير صالح للرّؤية ولعل هذا
المجيب يذهب الى انّ موضوع هذه القضيّة ومحمولها واحد بان يكون
من قبيل حمل الشّئ على نفسه مواطاة او اشتقاقا ولعمرى لذ اجاز هذا
للمستدل فساغ للخصم ان يقول وجود كلّ شئ عين ماهيّته وليس امرا
زايدا عليه والدلايل التى يقام على زيادته غير تمام والمدرك من كل شئ
هو وجوده الذى يختص به ويكون عين ماهيّته لكنّا لا نعلمه بعنوان
اللحميّة والعظميّة والجوهريّة والعرضيّة لكونها عرضيّات لتلك
الوجودات ولا يجب ان يدرك حين ادراك الشّئ كله معنى ينتزع من
ذلك الشّئ وذلك ظاهر وايض لعلّ كل موجود له وجود خاص به زايد
عليه والمدرك من الموجود هو ذلك الوجود الزّايد وهو الذى يحمل
على نفسه اشتقاقا او مواطاة ولا حاجة ههنا الى امر مشترك على انا
لو سلمنا الامر المشترك الذى يكون محمولا لخصوص الموضوع يكفينا
اذ لعله المدرك بالبصر دون المشترك بل اللايق بالمعقول ان
يكون الامر كك والمشترك بعيد من الابصار ولا يخفى ان جميع ما ذكرنا
من الوجوه اقرب مما جعلوه مبنى الدليل والامر بالمعقول ثم هذا الجواب

لصاحب المواقف وقد عوّل عليه وركن اليه بل افتخر به وبنظايره
وهذا يدل على غباوة عظيمة او انه كان يتغابى تعمدا تقربا الى الاغبياء
الجهال قال وقيل ان الهويّة المطلقة المشتركة آه هذا ما ذكره
قدس سرّه فى شرح المواقف وفيه نظر لان حمل الجوهر على الجواهر المركبة
لا يتوقف على تفصيلها والادراك الاجمالى الكلّى للمهيّة المركّبة
يكفى فى حمل اجزائها عليها ويكون ذلك الحمل بديهيا على ما حقق
فى موضعه وايض ما ذكره لا يتاتى فى البسايط الخارجيّة الا ان يريد
بالتفصيل ما يتناول تحليل الجزئى الى مهيّة وتشخص والاظهر ان
يق ادراك الشئ بالبصر لا يستلزم حمل المهيّة الكليّة عليه سواء كانت
ذاتيّة له او عرضيّة وانما يتاتى ذلك بعد ان يفيض على العقل
بسبب ادراك الجزئيات المتعدّدة المعنى المشترك بينها وهذا
امر يتوقف على اسباب آخر وربما احتاج الى النّظر فى بعض المواد بل اكثرها
وقد سبق اشارة اليه فى الشرح فى مباحث الامور العامّة قال ووجه
اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا آه ان اراد بصحة
الرؤية صلاحيّة الوجود لذلك بمعنى عدم كون الوجود بما هو وجود
مانعا عن ذلك فذلك غير مجد ولعل خصوصيّة وجود الواجب
مانع عن تعلق الرّؤية به وهذا القدر لنا فى امتناع الرّؤية ولا

ثم ان مقصوده ازيد من ذلك وان اراد غير هذا المعنى فمن الظاهر انه
غير لازم من المقدمات المذكورة واما ان الصحة لا يتصور فيها المانع
والشرط فانما فى الصحة بمعنى الامكان الذاتى وقد علمت ان الصحة
ههنا ليس بهذا المعنى والا لم يختص بحال الوجود بل بمعنى يحصل
بعد ارتفاع الموانع وحصول الشرايط وهذا المعنى مما يتعلق بما
ذكره السائل من الشرط والمانع والحاصل ان كلام هولاء فى هذا
المقام من الاعاجيب قال واجاب الامدى بان المتمسك بهذا
الدليل آه قد تبع فى ايراد جواب الامدى فى مقابل هذا التقرير للسؤال
كلام المحقق الشريف فى شرح المواقف وفيه خبط ظاهر فان السائل لم
يقتصر على مؤاخذة المستدل بالمناقضة وانما يبتنى عليه دليله
يناقض مذهبه حتى يندفع بما ذكره بل منع اشتراك الوجود وكان
اصل سؤاله ذلك وانما ذكر مذهب الاشعرى تاييدا لهذا الاحتمال
وتقوية للمنع فكيف يندفع بمجرد اعتقاد الاشتراك من المستدل
لعله غفل عن ذلك وتخيل ان السؤال بمجرد ابداء التناقض ويمكن ان
يوجه بان الدليل قام على الاشتراك فى هذا الكتاب فلمعتقد الاشتراك
ان يقيمها ويدفع المنع فلا يرد عليه ما ذكره واما نافيه فلا يتاتى له
اقامة هذا الدليل لانه بزعمه فاسد فيحتاج الى الالزام لكن العبارة

قاص

قاصرة عن افادة المقصد قال وقال بعض المحققين مفهوم الوجود آه
قد سبق اشارة الى هذا المعنى فى الشرح وان ادلة الاشاعرة يؤيد
ان المراد ذلك وفيه نظر فان من جملة ادلتهم ان الوجود لو كان
قائما بالمهية وزايدا عليها كان الوجود قائما بالمعدوم لكون
المهية فى نفسها معدومة وانه تناقض ولا يتفاوت الحال فى ذلك
لكون الوجود موجودا او معدوما وكذلك الحال فى غيره من الادلة كما
يظهر بالرجوع الى موضعه قال الشيخ الاشعرى يلتزمه الى اخره واصحابنا
يتعجبون من عدم استنكافهم عن ذلك قال اقول كما ان تعلق الرؤية
بشئ بمعنى كونه مرئيا مرة تعلق الرؤية واللمس بشئ مشروط بالوجود و
تعلق الخلق غير مشروط به لكن هذا الفرق لا يؤثر فى دفع النقض لان
اختصاص هذه الصحة بزمان الوجود يقتضى علة مخصوصة بذلك
الزمان والا لزم الترجيح من غير مرجح كما قاله المستدل بعينه ولا فرق
بينهما فى كونهما اعتباريتين وغير اعتباريتين وعلى طريق امام الحرمين
لا بد من متعلق للخلق صالح لذلك ومن البين انه لا يكون اعتباريا
لان الخلق ههنا بمعنى الايجاد خارجا وهو لا يتعلق الا بالموجود الخارجى
لكن على هذا التقدير يمكن ان يدعى الفرق بين الرؤية والخلق فى وجوب
التعلق بالامر المشترك وعدمه فان ما سبق فى جواب الاعتراض الثالث

من عدم التميز بمجرد الابصار بين خصوصيات المبصرات وعدم العلم
بها لا يجرى في الخلق وانت خبير بانه لا يجرى في اللمس ايض فان الملموس
يعلم كونه جسما واملس واخشن بل كونه لحما وعظما وغير ذلك ايض فصحة
النقض بالملموسية وعدم صحته بالمخلوقية باطل في نفس الامر كما
ان الوجوه المذكورة لعدم صحة النقض بالمخلوقية باطل قال اما
الاجماع فباتفاق الامة آه دعوى الوفاق في هذه الدعوى خلاف الواقع
فان شيوخ المعتزلة مع قرب عهدهم من الاصحاب لم يعرفوا ذلك ومن
العجب ان لا يعرفوا الاجماع واصل عمرو مع لقائهم لصحابة النبي ص و
سكناهم بدار اقامة الصحابة كالبصرة والكوفة وما ضاهاهما ثم يعرفه
آحاد الاشاعرة بعد سبعمائة سنة او ثمانمائة سنة واعجب من كل ذلك
ان لا تعرفه عايشة ام المومنين وهي التي وصى رسول الله باخذ شطر
الدين منها وتعرفه هؤلاء القوم وقد نقل عنها انها كانت تنكر القول
بالرؤية وتغلظها رواة الثقات عنها متواترا ومثل هذه الدعوى
انما يناسب طريقة الشيعة الذين يقولون بخطاء الصحابة والتابعين و
غيرهم من السلف ومخالفتهم لما كان يعلم ضرورة من سيرة النبي و
قوله ع واما طريقة الجمهور فلا يليقها هذه الدعاوى واما اصحابنا
الامامية فقد رووا عن امير المومنين ع واولاده الائمة الاطهار ع

ما يغني

ما يغنى الدساتير ويملاء الطوامير ودعوى الاتفاق عندهم كطنين
ذباب ولا يخفى ان رواية احد وعشرين من الصحابة حديث الرؤية لا
يرتبط بدعوى الاجماع الذي كان الكلام فيه فان اتفاقهم على كون المراد
ظاهرها لا يستلزم الاتفاق المدعى فضلا عن روايتهم ذلك ومن
العجب ان الش الجليل تبع في ذلك عبارة شرح المقاصد ولم يتفطن بما
فيه من المعنى الجليل والصنع الجميل ثم لم نقف على هذه الروايات و
اسمآء رواتها وليته نقلها جملة مسندة حتى نتكلم عليها واما الذي اورد
الشارح منها فسنوضح الحال فيها انشاء الله تعم قال بل هو واحد
الآلاء ومفعول بر للنظر آه وههنا وجه آخر وهو ان الى بمعنى عند و
هو معنى معروف عند النحاة وله شواهد كقول الشاعر فهل لكم
فيما الى فانني ۞ طبيب بما اعيى النطاسي حذيما ۞ اي فيما عندي و
معنى الاية ح عند ربها منتظرة ومفعول الانتظار محذوف اي منتظرة
نعمة ربها كذا في شرح المواقف وهذا يشعر بان عند ظرف للانتظار و
الاصوب انه ظرف للنظرة فيكون المعنى وجوه ناظرة عند ربها ثم قال
منتظرة اي نعمة ربها وقد وقع في بعض النسخ تصحيف في البيت المنقول
والصحيح هكذا كما نظر الظماء حيا الغمام ومن الشواهد على ان النظر الموصول
بالى بمعنى الانتظار قول الشاعر وجوه بها ليل الحجاز على النوى ۞ الى ملك

نان المغارب ناظرة ومن المعلوم ان رؤية بهاليل الحجاز ملكا ان
المغارب غير واقع فهو بمعنى الانتظار قال واجيب بان انتظار النعمة
غم آه هذا من اطرف الطرايف فان انتظار النعمة وتوقع الفرحة مما قد
تقرر فى العرف والعادة عدة من الرغايب ورجاء الحسنى يحسب من الاطايب
وقد بشر الله جماعة بالحسنى فى العقبى ووصف الراجين للثواب والمغفرة
بحسن الحال ونعم البال والبشارة مما يستلزم انتظار المبشر به والراجى
ينتظر حصول المرجو ويترقبه وعلى زعم هذا القايل ينبغى ان ينقلب البشارة
بحسن آجل غما عاجلا ويستحق من ياتى بالبشارة الى الملوك فى امر كان ذو عمر
خاليا من تصوره وذهنه فارغا من تفكره ولم يكن قلبه مهموما من
قبله وباله مشغولا بامر ضربا وايلاما وعقابا ونكالا وان لا يباد
الحبيب لحبيبه ومن لا يرضى باسائته وغمه بالبشارة واخباره ما من
شانه ان ينتظره ويتوقعه لتعجيله له الغم وتنجيزه الهم ويصبر حتى ياتى
المطلوب بدون ترصد وترقب بغتة وفجاة وان يكون النبى صلعم و
غيره من الاولياء واقعين فى غم دايم وعذاب مستمر ما داموا فى دار الدنيا
لانتظارهم ثواب الاخرة ورضوان ربهم ولعل هذا القايل يستحسن ان
يتضجر ويتسام من بشر بامر مستقبل كمريض مدنف آيس من برئه بانه
يبرء غدا بان يقول للمبشر انك اوقعتنى فى غم والم عظيم هو الانتظار

والترقب وقد كنت فى فراغ من خلو الذرع ويقوم مقام الانتقام و
المكافاة للمبشر ويولمه قولا وفعلا ويسوءه سرا وعلانية ويرضى اذا
بشر رجلا بشى ان يستقبله ذلك الرجل باللوم والتوبيخ والاساءة
اليه ويتبرم من بشارته ذلك بدون ان يبدى فيما بشر به سوء و
قبحا وهذا شئ عجاب فليعتبر اولوا الالباب قال على ان كون الى
اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة آه هذا التفسير قد نسب الى الصاحب
الكافى وذكر الامام ان الازهرى اورده فى كتاب التهذيب وانشدوا
قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اى
لا يخون نعمة ونسب سيدنا المرتضى هذا الشعر الى اعشى بكر بن وايل
وعدم تفطن المفسرين له فى القرينين المذكورين لا ينافى جودته ولطفه
واكثر المعانى والتفاسير البديعة مما استنبطه المتاخرون بتلاحق
الافكار وكان بعد ذلك فضلا وفخرا فى جميع الاعصار وعدم ثبوت
النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار عند الثقات مم وقد اشرنا الى ما
يدل عليه ومما يدل عليه قول الشاعر ويوم بذى قار رايت وجوههم
الى الموت من وقع السيوف نواظرا ومن المعلوم ان الموت لا ينظر
اليه ولا يرى وتفسير الموت برجل شديد الباس قتال الاقران حتى
كانه موت مجسم مجاز لا يصار اليه ويحكى عن الخليل انه قال يقال نظرت

يعنى ان الابيض الرجل النقى العرض واراد بالهزال القحط
لا يوجد ولا يخون اى الفقر
يعنى ان جوده وسماحه لا يمنع
حالة التعلق وشدة عدم ان الخصب

الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس انه قال العرب تقول انما انظر الى
الله ثم الى فلان وهذا يعم الاعمى والبصير فيقولون عيني شاخصة الى
فلان وطامحة اليك ونظري الى الله واليك وترجم العجم هذا المعنى
فقالوا فلاني بسوي فلان چشم نكراني دارد وفلاني فلان كار را مي
نكرد قال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها آه هذا دعوى منهم
نصرة للمذهب ولا يخفى انها في حيز المنع لكن لا يضر توجه المنع عليها
المستدل لان خلاصة الكلام ان النظر الموصول بالى لم يثبت في
استعمال من يوثق به بمعنى الانتظار فحمل الاية على معنى غير ثابت في
الاستعمال غير صحيح وهذه الابيات تحتمل احتمالا ظاهرا لمعنى آخر فلا
يثبت به الاستعمال المطلوب والحق ان تشبيه الرؤية بالرؤية كما في
الشرح مما ينبو عنه الطبع السليم على ان الحمل على الحذف والايصال
موقوف على السمع كما صرح به النحاة فحمل النظر في المصراع الثاني على
الرؤية حمل على معنى غير ثابت وفيه ان حمل النظر في المصراع الاول على
الانتظار ايض حمل على معنى غير ثابت فتساوى الامران في البيت فبقي
حمل النظر على الرؤية في الاية راجحا قال وفي الثاني ناظرات الى جهة
الله نعم آه في الوجهين نظر اما الاول فلانه اضمار فهو خلاف الاصل وهو غير
موجب فيما نحن فيه والا كان الاهون ان يبقى حمل النظر في البيت على الانتظار

ويمكن ان يق النظر بمعنى الانتظار ثابت وانما النزاع
في ان وجود كلمة الى [illegible] في الاستعمال [illegible] بمعنى
ام لا فالحذف والايصال خلاف الاصل مقصور على موضع
السماع [illegible] او على [illegible] فعليه الاثبات بمن يدعى الوجوب
بخلاف [illegible] يدعى ان كلمة الى [illegible] في الاستعمال في
الانتظار فان الاثبات على خصمه لا عليه فانه يدعى
انه [illegible] استعمال [illegible] فالترجيح في البيت لمن
حمل على الانتظار [illegible] خصمه [illegible]

لايو

161

لايوجب ان يكون ذلك معناه الحقيقي بل يجوز ان يكون مجازا فلا يجوز
ان يحمل عليه في الاية لعدم القرينة ويساغ للخصم ان يقول لعل النظر
في الاية مستعمل في معناه المجازي وهو العلم الضروري وما يجري مجراه
ويقدر مضافا محذوفا الى غير ذلك من وجوه التجوز والاضمار واما
الثاني فيرد عليه اولا ما اشرنا اليه وثانيا ان المتبادر من البيت كونهم
على حال الطمع وتوقع الفلاح والنجاح لا تيقنهم لذلك وظهور تباشيره
ولو كان المنظور اليه والمرئي الاثار الصادرة من الملئكة لم يكن لسوق
الكلام مساق الطمع والتوقع وجه وثالثا ان بعض الرواة روى البيت
هكذا وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ينتظر الخلاصا وهذه الرواية
هي التي اقتصر عليها الامام في كتابه المسمى بالبراهين واحدى الروايتين
كاف في الاستدلال على ثبوت المعنى وان كان الرواية الاخرى صريحا في
معنى آخر لان الرواية من الثقات والعارفين بصحاح اللغات يقتضي
صحة المعنى الذي يتعلق به الرواية على ان الجمع بين الروايتين يقتضي
ان يكون المعنى في الرواية الاخرى ايض على وفقها وطبقها ومن البين ان
انتظار الخلاص بعد مشاهدة ما وقع من الملائكة بعيد بل لا يتحقق لتقييد
احد هذين الامرين بالاخر والمقارنة بينهما وجه صحة وعلى هذا فالجواب
ظاهر قد عرفت ان الرواية الواحدة تكفي للاستشهاد فلا يجدي تحقق

هذه الرواية وايض لا مناسبة بين النظر الى وجه مسيلمة وتوقع الفلاح
منه والتوقع لا يتعلق برؤية الوجه وعدمها وانما يقتضي تصور من يتوقع
منه والعلم بوجوده وجعل النظر الى السجال والعطايا بمعنى الرؤية ايض
غير موجه فلو ان قايلا قال انى رايت عطايا فلان كما يرى الحجيج الهلال
لعد كلاما قبيحا مقلوبا عن وجهه وقولا سخيفا لا محصل له ولا طايل
على ان اقحام لفظ الطلوع يابى عن حمل النظر على الرؤية وينبوء عنه جدا
قوله قال الله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون الاستدلال به
من وجهين الاول انه تع اثبت رؤية النظر والرؤية لا يرى وانما
يرى تقليب الرؤية ونحوه الثاني انه تع اثبت النظر ونفى الابصار و الحدقة
المثبت غير المنفي وما هو الا تقليب او ما جرى مجراه قال قلنا لم يصح نقله
من العرب الى آخره اقول منع صحة قولنا نظرت الى الهلال فلم اره
شبهة مكابرة والحمل على حذف المضاف غير موجه لان الكلام الحذف
على خلاف الاصل وقد عرفت على مثله وقس عليه حديث المجاز وعدم الكلام
تعين المحذوف مشترك فان المجاز ايض غير متعين لاحتمال ان يحمل
على الانتظار لتلازم تقليب الحدقة والانتظار في العادة ونظيره ما
قالوا ان النبي عم كان يقلب وجهه في السماء تطلعا للوحي وانتظارا له
فقال الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضيها

الآية

162

الاية ووجوه المجاز في الاية كثيرة ولا يحتاج الى الحذف على انه يتوجه
ح ان يق لا يصح حمل الاية على المجاز لعدم تعينه بناء على احتمال الاضمار
فلم يصح ح حمل الاية على المحتمل شيء وعلى هذا يبطل المحاورة والمكالمة
وينسد باب النطق والعجب من الش انه نقل عن علي ع حمل الاية على حذف
المضاف ولم يتوجه الى دفعه بقدح في السند والمتن وهو عندنا
معشر الامامية متواتر المعنى ولعله لم يعتد بقوله ع بناء على ما يرونه
من عدم الحجة فيه وفيه ما فيه فتامل ثم لو ثبت ما ذهب اليه بعض
الاصوليين من ترجيح المجاز على الاضمار امكن الجواب عن هذا السؤال
للمعتزلة لكن لهم ح ان يقولوا لا يتعين المجاز على الوجه الذي ذكرتم
من حمل النظر على الرؤية بل يجوز حملها على الانتظار وغيره مما يناسب
المقام فلا يتم استدلالكم هذا كله مع قطع النظر عن انا اقمنا الدلايل
القاهرة على امتناع الرؤية ولو لاحظنا ذلك لم يحتج الى ان نقول يكون
النظر موضوعا لتقليب الحدقة ومجازا في الرؤية بل لو كان حقيقة فيها
لكان لنا ان نعدل الى المجاز والحذف وغيرهما بلا غاية كلفة
ثم اقول الدلايل الدالة على ان النظر ليس بمعنى الرؤية كثيرة لا تنحصر
فيما ذكره الش الاول هذه الاية التي استدل بها الاشاعرة وتقريره
ان الاية من حيث تقديم الجار والمجرور دالة على الحصر ومن المعلوم

[illegible]

الاجماع على تقدير تسليمه لم يقع على ان المراد بهذه اللفظة هو الرؤية بل
المفسّرون مختلفون في تفسيرها قطعًا الا يكون الاستدلال بالنصّ بل
بالاجماع وان اراد الاستدلال بالخبر كما يشير اليه قوله على ما ورد في الخبر فبطلانه
ايض ظاهر لان الاستدلال ح يكون بالخبر لا بالاية واما الاستدلال
بنفس الاية فلا يستحق الجواب بل ينبغي ان يقتصر على التعجب والاستغراب
قال والنصّ من السنّة قوله ع انكم سترون ربكم يوم القيمة آه قال في
النّهاية في حديث الرّؤية لا تضامون في رؤيته يروى بالتشديد و
التخفيف فالتشديد معناه لا ينضمّ بعضكم الى بعض وتزدحمون وقت
النّظر اليه ويجوز ضمّ التا وفتحها على تفاعلون وتتفاعلون ومعنى
التّخفيف لا ينالكم ضيم في رؤيته فيراه بعضكم دون بعض والضّيم الظلم
واعلم ان راوي هذا الخبر قيس بن ابي حازم الاحمسي وذكر في كتاب الاستيعاب
انه كان عثمانيًا ومعلوم للواقف على اصطلاح المحدّثين واهل السير
انّ المراد بهذا اللفظ من كان يعادي امير المؤمنين ع ويبغضه ويرميه
بدم عثمان ويتعصّب له عليه ص وقد طعن سيدنا الاجل المرتضى قدّس الله
روحه في هذا الخبر بان قيسا راوي هذا الخبر كان قد خولط في اخر عمره
مع استمراره على رواية الاخبار فكل خبر لا يعلم تاريخ روايته وانه مقدّم
على ابتلائه بالخلط وفساد العقل لا يؤمن ان يكون رواه في ايام خلطه

وهذه الرواية من جملته ولا يستطيع احد ان يدعي له تاريخًا معينًا
فضلا عن ان يكون مقدمًا على خلطه وايض هذا الرجل كان ممن استهوته
الشيطان وسولت له بغض مولانا امير المؤمنين وعداوته واشتهر عنه انه
قال رايت علي بن ابي طالب على المنبر الكوفة يقول انفروا الى بقية الاحزاب
فبغضه حتى اليوم في قلبي الى غير ذلك من تصريحه بالمعاداة وكشفه
عن نصبه هذا مضمون ما ذكره المرتضى س ره وقد اورد ابن ابي الحديد
في شرح نهج البلاغة قوله رايت عليا ع على منبر الكوفة الخ بعبارة يقرب مما
نقله قدس سره ومن وجوه الطعن في الخبر ان قيسا هذا رواه عن جرير بن
عبد الله وكان من المبغضين لامير المؤمنين ع واعتزاله الحرب بصفين
ومفارقته اياه ع وانه ع هدم داره بالكوفة مشهور وروى ان النبي ع
كان اعطاه نعلين واوصاه ان يحتفظ بهما وان ذهابهما ذهاب دينه
فذهبت احدهما يوم الجمل والاخرى حين ارسله علي ع الى معوية وان
قولا خبيثًا منه ومن الاشعث بلغه ع فقال انهما يجران واما مهما ضب
ويدل على انحرافه عنه ع ما رواه البخاري من استغفاره للمغيرة بن شعبة
وحمله الاستغفار له مع ان المغيرة عليه اللعنة كان يسبّه على المنبر ويتظاهر	الناس على
ثم انه قدس سره حمل الرؤية على العلم الضروري واعتذر عن كونه بشارة
للمؤمنين مع اشتراكه بينهم وبين الكافرين بان زوال اليسير من الاذى كونه

ان الرؤية في ذلك اليوم غير مقصور على ذاته تعالى والا فمن الذي راى قرينه في سواء الجحيم بل يرون انفسهم وحورا وولدانا تطوف عليهم الى غير ذلك فلو حملنا النظر على الرؤية في الاية لزم خلاف المعلوم فوجب حمله على غيرها من الانتظار وغيره الثاني قوله تعالى في شان الكفار ولا ينظر اليهم نفى النظر ومعلوم ان الرؤية حاصلة له تعالى بالنظر الى الجميع فوجب حمله على غيرها وقد يتكلف للدلالة على انه موضوع للتقليب ان لم يكن المعنى المراد الثالث النظر الذي يدعى كونه بمعنى الرؤية ويتوهم ذلك فيه موصول بالى ولا يجوز نظرت زيدا من بعيد والرؤية لا يصح كونه موصولا بالى فلا يتاتى اليه فدل ذلك على المغايرة فتامل فيه الرابع ان كونه موصولا بالى يدل على دخول معنى الانتهاء فيه وذلك انما يلايم التقليب دون الرؤية ثم ما يدل على اثبات النظر وانتفاء الرؤية كثيرة في المحاورة والشعر لا نطول الكلام بذكره وكله يدل على ان النظر غير الرؤية قال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ عن ربهم اه هذا من عجيب الاستدلال فان الحجاب في اللغة هو الامر الجسماني الذي يمنع عن الرؤية وهذا انما يتصور بالنظر الى جسماني آخر فلا يتصور فيما نحن فيه على الحقيقة واما الامور المعنوية فلا يسمى حجابا ولا يقال للعمى في الناظر والمهابة في المنظور انه حجاب على الحقيقة فالضرورة اذن داعية الى المجاز فسقط الاستدلال والحمد لله

وايض

وايض الحجب هو الستر فالمحجوب هو المستور الغير المرئي لا الغير الرائي والعرف قاض بان المستور لا يمتنع ان يكون رائيا فلو قال قايل ان زيدا مستور ومحجوب عنا ولسنا بمحجوبين ومستورين عنه او انه مستور ومحجوب عنا لكنه يرانا عيانا ويشاهدنا او انه يرانا من حيث هو محجوب عنا لكان صحيحا في العرف غير متناقض لا في الحقيقة ولا على الظاهر ولا يكاد يراد بهذه اللفظة معنى غير الرائي وقد تقرر انه تعالى يرى جميع الاشياء ولا يخرج من دائرة احاطة ابصاره تعالى شيء فتعين ان يحمل هذه اللفظة على معنى آخر مجازا او حقيقة فلا يبقى فيه موضع حجة على ان الحجب في اللغة جاء بمعنى آخر هو المنع من الدخول والوصول وحاجب الملك من يمنع الناس عن الوصول الى الملك وغشيانه سواء رآه او لم يره قال الشاعر

له حاجب عن كل امر يشينه ۞ وليس له عن طالب العرف حاجب ۞

وهذا المعنى هو المناسب في الاية وعلى هذا فلا تعلق في الاية للاشاعرة ويكون المعنى ان مرتبتهم منقوصة وان حظهم بخس وانهم مبعدون عن ساحة عز الحضور ومطرودون عن باب الرحمة واما الرؤية فلا تعرض لها في الاية الكريمة لان هذا الحجب ليس من لوازم عدم الرؤية حتى يكون انتفاؤه مستلزما للرؤية قال فسر جمهور ائمة التفسير الحسبى اه اراد ابهام الاستدلال بالاجماع باقحام لفظ الجمهور فمع ما فيه من ظهور فساده لان

الاجماع على تقدير تسليمه لم يقع على ان المراد بهذه اللفظة هو الرؤية بل
المفسرون مختلفون في تفسيرها قطعاً الا يكون الاستدلال بالنص بل
بالاجماع وان اراد الاستدلال بالخبر كما يشير قوله عليه السلام على ما ورد في الخبر فبطلانه
ايضاً ظاهر لان الاستدلال ح يكون بالخبر لا بالاية واما الاستدلال
بنفس الاية فلا يستحق الجواب بل ينبغي ان يقتصر على التعجب والاستغراب
قال والنص من السنة قوله ع انكم سترون ربكم يوم القيمة اه قال في
النهاية في حديث الرؤية لا تضامون في رؤيته يروى بالتشديد و
التخفيف فالتشديد معناه لا ينضم بعضكم الى بعض وتزدحمون وقت
النظر اليه ويجوز ضم التاء وفتحها على تفاعلون وتتفاعلون ومعنى
التخفيف لا ينالكم ضيم في رؤيته فيراه بعضكم دون بعض والضيم الظلم
واعلم ان راوي هذا الخبر قيس بن ابي حازم الاحمسي وذكر في كتاب الاستيعاب
انه كان عثمانياً ومعلوم للواقف على اصطلاح المحدثين واهل السير
ان المراد بهذا اللفظ من كان يعادي امير المؤمنين ع ويبغضه ويرميه
بدم عثمان ويتعصب له عليه ص وقد طعن سيدنا الاجل المرتضى قدس الله
روحه في هذا الخبر بان قيساً راوي هذا الخبر كان قد خولط في اخر عمره
مع استمراره على رواية الاخبار فكل خبر لا يعلم تاريخ روايته وانه مقدم
على ابتلائه بالخلط وفساد العقل لا يؤمن ان يكون رواه في ايام خلطه

وهذه الرواية من جملته ولا يستطيع احد ان يدعي له تاريخاً معيناً
فضلاً عن ان يكون مقدماً على خلطه وايض هذا الرجل كان ممن استهوته
الشيطان وسولت له بغض مولانا امير المؤمنين وعداوته واشتهر عنه انه
قال رايت علي بن ابي طالب على المنبر الكوفة يقول انفروا الى بقية الاحزاب
فبغضه حتى اليوم في قلبي الى غير ذلك من تصريحه بالمعاداة وكشفه
عن نصبه هذا مضمون ما ذكره المرتضى س ره وقد اورد ابن ابي الحديد
في شرح نهج البلاغة قوله رايت علياً ع على منبر الكوفة الخ بعبارة يقرب مما
نقله قدس سره ومن وجوه الطعن في الخبر ان قيساً هذا رواه عن جرير بن
عبد الله وكان من المبغضين لامير المؤمنين ع واعتزاله الحرب بصفين
ومفارقته اياه ع وانه ع هدم داره بالكوفة مشهور وروي ان النبي ع
كان اعطاه نعلين واوصاه ان يحتفظ بهما وان ذهابهما ذهاب دينه
فذهبت احدهما يوم الجمل والاخرى حين ارسله علي ع الى معوية وان
قولاً خبيثاً منه ومن الاشعث بلغه ع فقال انهما يحترزان وامامهما ضب
ويدل على انحرافه عنه ع ما رواه البخاري من استغفاره للمغيرة بن شعبة
وحمله الاستغفار له مع ان المغيرة عليه اللعنة كان يسب على المنبر ويتظاهر الناس عليه
به ثم انه قدس سره حمل الرؤية على العلم الضروري واعتذر عن كونه بشارة
للمؤمنين مع اشتراكه بينهم وبين الكافرين بان زوال اليسير من الاذى كونه

النظر وكلفة الاستدلال من نعيم خالص صاف يعد بشارة ومثل ذلك
لا يعد بشارة في من هو في غاية المكروه ونهاية العذاب وايضا فان العلم
الضروري يزيد المؤمنين فرحا وسرورا لعلمهم بان هذا المعلوم ضرورة انما
يفعل بهم الاحسان والتنعيم ولا يقصد بذلك الا التبجيل والتعظيم و
يديم ذلك لهم ولا يزيد الكافرين الا غما على غم لعلمهم بانه انما يفعل
بهم المكروه ويسيء بهم ولا يقصد بذلك الا اذاهم وهوانهم فافترق
الامران واختص البشارة باهل الايمان قال ومنها ما روى عن صهيب
انه قال آه روى الكشي رحمه مسندا عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام
قال كان بلال عبدا صالحا وكان صهيب عبد سوء ولو عينوا وسموا لنا رجال
الخبر الى صهيب لكان لنا سبيل واضح الى جرحهم والقدح فيهم ولفظ
الخبر مما يحتمل ما ذكر في الخبر السابق من التاويل وقد روى اصحابنا رضي
الله عنهم ان وجه الله هو الامام والحجة من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا
فلا حجة فيه واقول لا شك ان اثبات الوجه لله تعالى تشبيه باطل يحترز عنه
خصوم مناظر الامر كفانا الله الحجاج عليه فينبغي ان يحمل الوجه ويأول على وجه
يصفو عن شائبة التشبيه وبعد وجوب التاويل فمن اين لهم ان تاويله
يجب ان يكون على وجه يستلزم الرؤية التي هي مدعاهم ولعل الوجه عبارة
عما لا يكون النظر اليه مستلزما لمحل النزاع ومن جملته ما ذكرنا ان الروايتين

عن الصادقين

عن الصادقين والمعصومين جاءت به فظهر انا وان قطعنا النظر عن
قيام الحجة على امتناع الرؤية واضطرارنا الى التاويل وعن ان
الرواية وردت بما يسقط الحجة لا دليل لهم في الروايتين المذكورتين
ولو انهم صرحوا لنا من الراوي للرواية الاخرى لكشفنا لهم عن حاله و
بينا وجوه القدح والطعن فيه كما فعلنا فيمن صرح به والحمد لله قال
واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغايب آه اصحابنا رضي الله عنهم يعدون
ذلك مكابرة نعم ربما لم يكن حاجة الى المقابلة واما حكم المقابلة بان
يكون في جهة ومكان معينين مع نسبة خاصة للرائي به فلا بد منه و
لا ينحصر حكم المقابلة فيما يزعمه اهل المناظر مما تقتضيه قواعدهم
قال وان اراد تجربة تردد العقل فيه وعدم جزمه آه اقول قد اشرنا
الى ان العلوم كلها بافاضة الله تعالى وجرى عادته بذلك من دون
ملازمة عقلية بين المعلومين وضرورة لها بالنسبة الى النفس
عند الاشاعرة فنقول اما ان يكون الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم
بانتفاء الجبل عقيب عدم رؤيته بدون ان يخطر ببالنا عدم رؤيته
ويقارن بينهما مقارنة يوهم الدوران والعلية اولا والاول باطل
بل الوجدان حاكم بانه انما يعلم عدم الجبل المذكور بمعونة عدم الرؤية
وبعد تخلية تصوره حتى انه لو غفل عن عدم رؤيته او توهم انه يراه لم

يجزم بعدمه بل ربما انعكس الامر كما في بعض المرضى والهائمين ثم نقول
اما ان يكون جزمه بعدمه عند تصور عدم رؤيته جزما كليا لا يختص
بالجبل بان يكون جازما بان الجبل الغير المرئي لا يكون بحضرتنا او يختص
كذلك والثاني باطل لان خصوصية الجبل والدابة ملغاة فيما نحن
فيه لانا نجزم بان الجازم المذكور لو سئل في الحالة المذكورة عن وجود
الدابة لحكم بعدمها في حضرته من غير استحضار علم اخر وتذكر مقدمة
اخرى ولو كان العلم المذكور مختصا بالجبل لاحتاج الى استيناف تذكر
علم اخر مختص بالدابة وكذا الكلام في الخصوصيات الاخرى كالواجب و
الممكن والصانع والمصنوع وقد تبين مما ذكرنا ان الذي جرت عادته
تعالى بافاضته هو العلم بتلك الكلية القايلة بان ما لا يرى فليس
بحضرتنا مجتمع الشرايط فحينئذ يتم الدليل بان يقال لو كان ذاته تعالى صحيح
الرؤية ونحن سليم الحاسة لكان يرى ولكن لا نراها وكل ما لا نرى
فليس بصحيح الرؤية وجامعا لشرايطها بناء على ذلك العلم العادي و
الذي يمكن في شانه تعالى من تلك الشرايط التي يجزم العقل بانتفاء
واحد منها هو صحة الرؤية ولعمري ان التزام عدم العلم بانتفاء
الجبل لجواز ان يخلقه الله تعالى في الهوا ويصرف ابصارنا عن رؤيته
كان اهون عليهم مما التزموه فتامل قال لان هذا الجزم حاصل لمن

لايخ

لا يخطر بباله هذه المسئلة آه فيه نظر لان اسناد هذا الجزم الى العلم
بهذه المسئلة لا يستلزم الا ان يكون ذلك العلم مفطورا في طبعه مركوزا
في جبلته وربما كان الشي مركوزا في الطبايع وعنه تفصيله واخطاره
بالبال يجحده ويا باه وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ونظير ذلك
حديث الزنديق الذي نبهه مولانا الصادق صلوات الله عليه وعرفه
اعترافه بالصانع وكما يقال ان العلم بامتناع الترجيح بلا مرجح مركوز في
ضماير المنكرين له يحكمون بمعونته على الاشياء باحكام كثيرة ولو تتبعت
احوال الملل الباطلة من البراهمة والسمنية والملحدة وغيرهم
لوجدت الامر فيهم كما ذكرنا بل اكثر الخلافيات بين العلماء الاعلام
مبني على مثل ما ذكرنا فمن نبه منهم على امره وانتهى به الكلام و
الخصام الى مباديه ولم يخذله ربه تعالى بسوء صنيعه رجع عن عقيدته
الفاسدة وكل ميسر لما خلق له ومن الغرايب دعوى لزوم كون هذا
العلم نظريا ونحن لا نرضى بمثل هذا الالزام للمبتدئين فكيف
بالعلماء المهرة قال قال صاحب المواقف ضعفه ظاهر آه هذا
مما لم اكن اظن ان لن يستنكف عنه احد والعجب ممن ادعى له اصحابه
بالقدوة والامامة وترأس بين اكابر الامة ان ياتي بمثل هذا الكلام
في مقابلة مثل المصنف من الاعاظم والاعلام مع ظهور فساده اما اولا

فلابتنائه على الجزء الذى لا يتجزى واما ثانيا فلان من الفهم الدقيق
ان يفهم كون رؤية بعض الاجزاء اكبر مثل وبعضها على ما هو عليه
ترجيحا بلا مرجح ولا يفهم كون رؤية بعض الاجزاء دون بعض ترجيحا
كك واما ثالثا فلجواز ان يرى الاجزاء مجموعا ولا يرى كل واحد منها
ويكون الامر فى صغرها وكبرها تابعا لما ذكره المص من الزاوية و
لانم بطلان كون الكل مرئيا مع عدم كون كل جزء بانفراده مرئيا كما
هو راى بعضهم فى البخار من ان شيئا من اجزائه المائية والهوائية
ليس بمرئى مع كون نفسه مرئية وكيف يدرك بطلان ذلك من
يجوز بل يجزم بكون الجسم الطويل غير مرئى وكون وجوده مرئيا ولقد
رضى من اثبت ذلك فى بطون الاوراق بان يكون غرضا لطعن الطاعنين
واضحوكة فى القاطنين والظاعنين قال احدهما ان ادراك البصر
عبارة شايعة فى الادراك آه اورد الامام على الاستدلال بهذه الاية
ان ادراك البصر المنفى بالاية لا نقول به وانما المدرك هو ذو البصر
فالاية لا تدل على خلاف مذهبنا وان حمل على ان المراد به المبصر وان كان
فى قوله تع وهو يدرك الابصار ايضا بهذا المعنى ومن جملتهم ذاته تع
فانه تع مبصر بالنص فيلزم ان يكون ذاته تع مبصرا لنفسه فكان مبصرا
بالفتح كما انه مبصر بالكسر فثبت ان هذه الاية دالة على مذهبنا وبطل

قولكم

قولكم انه لا يرى وفيه نظر اما اولا فلان هذا لا يقدح فى الحجة على
مذهب بعض المعتزلة الذين يثبتون كون ذاته تع مرئيا لنفسه و
انما ينفون رؤية غيره تع له واما ثانيا فلما ظهر من تقرير الشرح ان ادراك
البصر بمعنى الادراك بالبصر وهذه عبارة شايعة فى هذا المعنى كقطع
السيف والسكين فلو قال احد ادرك الشئ بصرى وقطع السيف و
السكين لم يحمله احد على ان المراد بالبصر ذو البصر وبالسيف صاحبه
وعلى هذا يكون المراد انه تع لا يدرك بالبصر ولكنه تع يدرك
الابصار بمعنى الجارحة ولا يلزم على ذلك شئ مما ذكره واما ثالثا
فلان الادراك اعم من الابصار فالادراك له تع منفى عن المبصرين و
هو يتناول الرؤية وغيره ونفى الاعم يستلزم نفى الاخص واما
اثبات انه تع مدرك للمبصرين فانما يستلزم الادراك فى الجملة
لان اثبات الشئ لا يستلزم الا ثبوت فرد منه ولعله متحقق فى
ضمن غير الرؤية وكون الادراك المنفى فى الاول متناولا للرؤية
لا يستلزم كون الادراك المثبت من حيث هو مثبت متناولا لها
واما رابعا فلان المتبادر من قولنا زيد يطعم الناس ويضيفهم
ويقبل ايديهم وارجلهم وما اشبه ذلك انه يفعل ذلك بغيره من
الناس ويقبل ايدى غيره منهم وارجلهم لا انه يفعل ذلك بنفسه

ايضًا واما خامسًا فلان للشيخ الاشعرى يحمل الابصار فى حقه تعالى
على العلم بالمبصرات ولا يحمله على حقيقته وكذلك يصنع بالسمع فانه
عنده عبارة عن العلم بالمسموعات لا عن معناه الحقيقى وقد سبق
هذا فى الشرح فعلى هذا يجب ان يحمل الجزء الثانى من الاية على معنى
غير ظاهره ان سلم ان لها ظاهرًا يقتضى رؤيته نفسه ولا يقدح هذا
فى حمل الجزء الاول على ظاهره فافهم وقد تلخص من ذلك ان الاشعرى ينكر
ادراك الله تعالى لغيره من الابصار بطريق الرؤية ويعتقد ادراك الابصار
له تعالى بطريق الرؤية فعنده تدركه الابصار وهو لا يدرك الابصار
على عكس ما نطق به القران المجيد فليتعجب من ذلك قال والجواب
ان اللام فى الجمع لو كان للعموم اه قد تقرر فى موضعه ان الجمع
المحلى باللام عام نفيًا واثباتًا فى المنفى والمثبت كقوله تعالى وما الله
يريد ظلمًا للعباد وما الله يريد ظلمًا للعالمين وما على المحسنين
من سبيل حتى ان الجمع المحلى باللام فى سياق النفى لم يرد فى شئ من
الكتاب الكريم الا بمعنى عموم النفى ولم يجئ لنفى العموم اصلا ونظير
ذلك ما قالوا ان لو الداخلة على المضارع تفيد استمرار الامتناع
لا امتناع الاستمرار وما يفهم من كلامهم فى هذا المبحث من ان
الفاء الداخلة على كلمة الشرط يفيد شرط التعقيب والتعليق عليه لا

ويرد عليه ايضا ان ادراك الله تعالى لما لم يكن عند الاشعرى ابصارا حقيقة فلا يدل الجزء الثانى على ان الله تعالى يبصر نفسه لان الابصار بعد تسليم حمله على المبصرين انما يمكن على المبصرين حقيقة ولا نسلم حمله على المبصرين مجازا فلا يتناول الابصار ذاته تعالى حتى يكون مبصرا او متعلقا للادراك المحمول على الابصار نعم لا يدل الجزء الاول من الاية على ان ذاته تعالى لا يدرك نفسه لانه لم يدخل فى موضع النفى والاثبات حينئذ لا حاجة اليه حينئذ لان عدم ابصاره تعالى شيئا حتى ذاته لكن مما قاله الاشعرى فهو فى هذه المرتبة مفروغ عنه فهذا ايراد سادس على الاستدلال وحاصل الايراد الاخير تسليم ان الابصار المذكور فى الاية متناول لذاته تعالى ايضا وداخل فى موضع النفى والاثبات معا لكن يجب استثناؤه عن موضع الاثبات بمقتضى مذهب الاشعرى ويبقى فى موضع النفى لان استثناء شئ عن موضوع احدى القضيتين بدليل لا يستلزم استثناؤه عن الاخرى بغير دليل منه رحمه

تعقيب

تعقيب الشرط والتعليق على ما اشرنا اليه عن قريب فيما نحن فيه
يكون مفاد النفى الداخل على صيغة العموم عموم النفى لا العكس وهذا
هو الشايع فى النظم والنثر من كلام العرب والمجادلة فى هذا ناش من
عدم اتقان هذا المبحث فى كتب البيان نعم قد اختلف فى النفى الداخل
على لفظة كل لكنه فى القران المجيد ايضا بالمعنى الذى ذكرنا كقوله تعالى
والله لا يحب كل مختال فخور الى غير ذلك وقد اعترف بما ذكرنا
فى شرح المقاصد فهذا الجواب باطل لا حاجة الى التطويل فى دفعه و
اما منع عموم الاحوال والاوقات فهذا ايضا مما يلوح عليه اثر العناد
فان النفى المطلق الغير المقيد لا وجه لتخصيصه ببعض الاوقات دون
بعض اذ لا ترجيح لبعضها على بعض وهو احد الادلة على العموم عند
علماء الاصول وايضا صحة الاستثناء دليل عليه وهل يمنع احد صحة
قولنا ما كلمت زيدًا الا يوم الجمعة ولا اكلمه الا يوم العيد قال الله تعالى
ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة
الاية اى الا وقت ان ياتين وقال تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا
يخرجن الا ان ياتين بفاحشة الاية وايضا كل نفى ورد فى القران بالنسبة
الى ذاته تعالى فهو للتابيد وعموم الاوقات كالايات التى اسلفناها
وخصوصًا فى هذه الاية من قوله تعالى انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة

وخلق كل شئ وهو بكل شئ عليم ثم اقول من البين ان عدم ادراك
الابصار جميعا لشئ لا يختص بشئ من الموجودات خصوصا مع اعتبار
شمول الاحوال والاوقات اذ ما من موجود الا وهو يغيب عن بصر ولا احد
يحيط به ادراكه فى وقت من الاوقات اذ ما من موجود الا وهو يغيب فلذا
وكذا عدم ادراك الابصار على طريق السلب الكلى فى بعض الاوقات
لا يختص به تع بل كثير من الموجودات كذلك لا تدركه الابصار فى وقت
انبساط الظلام وشبهه فتعين ان يكون التمدح بعدم ادراك شئ من
الابصار له فى شئ من الاوقات فان قلت كثير من المعانى لا يدركه البصر
فى شئ من الاوقات فلا تمدح فيه قلت كما لا يدركه البصر كذلك لم
يلد ولم يولد فلا تمدح فيه والحل ان من المعلوم ان احدا اذا تمدح
بصفة فانما يجب ان يكون مختصا به فيمن يتوهم اشتراكه معه فى اخص
الاوصاف لا فى كل موجود او معلوم الا ترى ان الانسان يتمدح بانه
لا يستوحش من فقد من يستانس به ولا يالم من فقد الاموال والجهات
وشبه ذلك مع ان كثيرا من الحيوانات يشاركه فيها وههنا الامر كذلك فان
من يتوهم الالهية فى حقه تع كله يرى فى وقت من الاوقات بخلاف
ذاته تع فانه لا يتجلى لبصر فى وقت اصلا وهو صفة يصح التمدح به
لا يق يمكن ان يكون التمدح بصرف الابصار عن رويته وان لم يعم

افرادا وازمانا فان القدرة على ذلك الصرف لا يتحقق فى غيره تع
وانما ينصرف عن الغير بقدرته تع قلت ارجاع هذا المدح الى المدح
بالقدرة وجعله مندرجا تحتها تكلف لا يرتضيه عاقل وايراد
مثل هذه العبارة التى لا اثر فيها من القدرة للتمدح بها مما لا يوافق
متعارف التفاخر والتباهى على ان صرف البصر عن نفسه اذا لم يعتبر
فيها العموم ان ربما تحقق فى غيره تع ايض فان كثيرا من الناس يختفون
عن الابصار ويكتتمون عن الاحداق فانما يكون مدحا على شرايط
واحوال غير مذكورة فى الاية على انا سننبه انشاء الله تع على ما فيه
قال سلمناه لكن لا نم ان الادراك آه حاصله ان الادراك بالبصر
هو الادراك الذى يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئى ولما لم
يكن له تع حدود ونهايات لم يمكن ادراك البصر له وانت خبير
بان الادراك لو اختص بما ذكره لم يكن لتخصيص الادراك بالبصر
فى مقام النفى وجه بل الله تع لا يدركه شئ لان ادراكه على هذا الوجه
غير متصور لا للعقل ولا للحس ولا لغيرهما ثم ان قوله تع اذ حقيقته
النيل والوصول لا ينطبق على المدعى ولا يلزم منه المط وهو اختصاص
الادراك بما له نهايات وحدود ولا يخفى ان كون الادراك بهذا
المعنى مما لا يدل عليه دليل ولا يشهد به كلام من يوثق به قال

قال امرئ القيس ولكنما اسعى لمجد مؤثل وقد يدرك المجد المؤثل

امثالى وليس المجد مما له نهايات وحدود ولا يحيط به اطراف وفى

القران المجيد قال اصحاب موسى انا لمدركون ولم يعنوا به ان اصحاب (فرعون)

فرعون يحيطون بهم من جميع الجوانب بل انما ارادوا بذلك انهم يا(خذونهم)

ويصلون اليهم كما يشهد ويعترف به من يستحق الخطاب وكذلك قول

الشاعر ولو ادركته صفر الوطاب لا يعنى بذلك انه لو احاط بجميع

حدوده ونهاياته لكان ما ذكر وعلى هذا المنوال قولهم ادركته

الحمية وادركته حرفة الادب لا يراد بها كلها الا ما ذكرنا وينبغى

على قول هذا القائل ان لا يدرك شيئا من العلوم والمعانى وان

لا يدرك الله تع شيئا من المعانى وان يكون ما ينسبونه الى من سموه (بالصديق)

من قوله العجز عن درك الادراك ادراك كلاما منحرفا عن سنن الحقيقة

ناهجا سبيل التجوز اذ لا يتصور بالنسبة اليه تع ادراك فلا عجز عنه ولا

مصداق له بوجه من الوجوه ومن المعلوم لكل من يتتبع كلام العرب

بحيث لا يختلجه شبهة ان الادراك مقابل الفوت فكل ما لا يفوت فهو

مدرك كما فى قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه فلا يعتبر فيه اذن الا قدر

ما يقابل به الفوت والظاهر ان هذا الجواب لم يصدر الا عن متعنت

قال او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة اه فيه نظر اما

اولا

اولا فلان النزاع انما هو فى الادراك بالبصر فاذا ثبت ان الادراك

بالبصر غير واقع او غير جايز ثبت المدعى واما انه يمكن ان يقع هذا النحو (من)

الادراك بغير البصر فهو نزاع آخر وكون النزاع فى الرؤية بهذه الجا(رحة)

المخصوصة مصرح به فى كتب الاشاعرة وقد تكرر دعواهم وقوع

الرؤية بهذه الجارحة قال المحقق التفتازانى فى شرح العقايد فى جواب

من استدل على عدم اشتراط الرؤية بهذه الشرايط بان الله تع يرانا

مع عدم الجارحة وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بجاسة البصر وقد

اشار اليه مثله فى اول بحث الرؤية وذكر المحقق الدوانى فى شرح

العقايد العضدية عند دفع استبعاد تحقق الادراك المتنازع فيه

بدون الشرايط المشهورة ان فى قدرة الله تع ان يخلق فى البصر قوة

يتمكن بها من ادراك ذاته تع من دون تلك وقيد قول المص وهو تع

مرئى للمؤمنين يوم القيمة بقوله بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة

والسلف الصالح وخالفهم فى ذلك غيرهم واما ثانيا فلئن سلمنا

ان عدم الادراك بغيره ايض داخل فى هذا النزاع فيمكن اثباته

لعدم القول بالفصل فان احدا من المسلمين لا يقول بانه لا يقع او

لا يجوز رؤيته تع بهذه الجارحة ثبت بالاجماع وانها لا تقع بغيره

ايض قال والجواب ان ما ذكر تم حجة لنا على ان اه ظاهر العبارة ان

الى

وقيع او يكون نفيض فاذا بالاجماع ان الرؤية لا تقع بغير هذه الجارحة ثم بينهم

هذا حجة على هذا المطلب اعني ان الرؤية المنفية باحد المعنيين
المذكورين لا بالمعنى المتنازع فيه وغاية تقريره ان المقام لما كان مقام
التمدح فوجب ان يكون المنفي صفة نقص ولا نقص في المعنى المتنازع
فيه فتعين ان يكون باحد المعنيين اذ لا رابع للمعاني الثلثة يحتمل كونه
نقصا ومرادا في المقام وانت خبير بانه انما يتم اذا ادعى ان المعنى
المتنازع فيه لا يحتمل ان يكون نقصا واما مجرد منع كونه نقصا فلا
يغني في مقام اقامة الحجة شيئا فالملايم لهذا التقرير ان يقول واما
رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا توسط آلة فليس
بنقص بالضرورة لا لما ذكره الش ويحتمل ان يكون المراد ان هذه الآية
حجة لنا في جواز الرؤية بناء على ان المنفي هو الرؤية باحد المعنيين
المذكورين ونفي الاخص دليل على ثبوت الاعم من باب المفهوم المخالف
وما ذكره من تعليل نفي المعنيين المذكورين بما ذكره من باب بيان
لمية النفي في الآية لا الاستدلال على التخصيص فان الخصوص معلوم
من اللفظ وربما كان في ورود المنع على كون غيرهما نقصا تاييد
للخصوص المفهوم عن اللفظ وفيه ان دلالة نفي الاخص على ثبوت الاعم
من باب المفهوم لا وجه له الا باعتبار مفهوم اللقب وقد تقرر في
موضعه سقوطه عن درجة الاعتبار وعدم صلاحيته للتمسك

بر في

بر في الفروع فكيف بالاصول على انه على هذا يكون الحجة باعتبار
اصل الآية فان الخصوص بالرؤية البصر به مصرح به في الآية و
الخصوص باعتبار قيد الاحاطة مفهوم من لفظ الادراك تضمنا
بزعمه ولا شاء هذه الحجة من التقرير الثاني ولا تعلق له به
فتخصيص هذا الكلام بالتقرير الثاني ومقابلته به ركيك جدا بل
كان الاولى جعل هذا الكلام مقابلا للاستدلال بالآية من غير تخصيص
بواحد من التقريرين او جعله دليلا مبتدأ على جواز الرؤية فانه ليس بادون
من ساير ما يقولون عليه وايضا يرد على الوجهين ان تسليم امتناع الرؤية
بالبصر يكفي لنا لان المتنازع فيه هو الرؤية البصرية مع انه قد عرفت
انه يمكن اثبات امتناع غيرها ايضا بعدم القايل بالفصل والاصوب توجيه
كلامه بوجه اخر بيانه ان قوله على ان المنفي آه علاوة للجواب وحاصل
الجواب ان ما ذكرتم حجة لنا لان التمدح انما يكون بانتفاء الامر
الممكن واما انتفاء الامر الممتنع فلا تمدح فيه وهذا هو المشهور في
كتب الكلام في جواب هذا التقرير وحاصل العلاوة ان التمدح انما
وقع بنفي الرؤية باحد المعنيين فاللازم من الدليل الذي ذكرتم امتناع
احد المعنيين دون الرؤية المطلقة وانما لم يشرح الجواب ولم يبين مناطه
لشهرته في كتب الكلام ولظهوره بزعمه من بحيث يكفيه من التنبيه

هذا القدر وفيه ان التمدح ربما يكون بانتفاء النقص وغيره من
الممتنعات ودعوى ان لا تمدح في نفي الممتنع بالذات وانما المدح في
ان يكون متفردا متمنعا بحجاب الكبرياء لا معنى له لانا قد علمنا انه تع
قد تمدح في هذه الاية بكثير من الممتنعات كنفي الصاحبة والولد و
نفي الشريك واستدل الامام على انه لم يتمدح بنفي ادراك الابصار له
حاصله ان كون الشيء صفة مدح او صفة ذم امر حقيقي لا يمكن
اختلافه باختلاف الاوضاع والاصطلاحات فكون العلم صفة
مدح امر ثابت له لذاته وكذا كون الجهل صفة ذم واذا ثبت ذلك فنقول
كون الشيء غير مرئي لا يمكن ان يكون صفة مدح لان الطعوم والروايح
بل المعدومات مشاركة للباري تع في كونه غير مرئي مع ان المدح
غير حاصل لها فعلمنا ان ذلك ليست صفة مدح ثم اعترض على هذا
الاستدلال بان المدح عندكم ربما يتعلق بافعال لا يستحق المدح
بحسب الواقع فربما يمدح الله تع افعال قوما ولا يمدح غيرهم بها فلم
لا يجوز ان يتمدح بنفي الرؤية ولا يمدح الطعوم والروايح وغيره من
المعدومات به وبان التمدح ربما وقع بامر مشترك كنفي النوم والسنة
وعدم الاكل واتخاذ الصاحبة والولد مع اشتراك الطعوم والعلوم
المعدومات معه في المذكورات واجاب عن الاول بما حاصله يرجع الى

الفرق

الفرق بين الصفة والفعل وان كون الاول حسنا وقبيحا عقلي لا يتعلق
بوضع ولا شرع وعن الثاني بان دليلنا قد دل على ان المشترك لا يصح التمدح
به اذا كان في بعض موارد الاشتراك غير ممدوح به لان الحسن العقلي
لازم لذات الصفة وتخلف اللازم عن الملزوم غير معقول فيجب تاويل
الظواهر الدالة على التمدح بالامر المشترك وجعل نفي النوم مثلا وما لحصول
العلم بالمعلومات ولهذا يصح المدح به فانا قبل ان نعلم ان الباري تعالى
عالم لا نعقل من نفي النوم عن ذاته ثبوت مدح له فان الجمادات قد تحقق
فيها نفي النوم مع انه لا مدح لها بذلك لما انه لم يكن عالما وكذا قوله
وهو يطعم ولا يطعم ونفي الصاحبة والولد كل ذلك انما يكون مدحا
لانه نفي لصفات المحدثات ونفي صفات الحدوث انما كان مدحا لانه
يفيد في حق الله تع كونه مستحقا لوجوده وصفاته الذاتية والمعنوية
من نفس ذاته ولو لم يفهم من نفي صفات الحدوث هذا المعنى لم يكن شيء
من ذلك مدحا الا ترى انا نصف المحالات بنفي صفات الحدوث عنها
مع انها لا نعقل مدحا لسبب ذلك لاجل انه لم يتحقق منها ما ذكرناه من
المعنى الثبوتي واذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون المدح واقعا
بنفي الرؤية لا من حيث انها هذا النفي بل لا بد وان يكون واقعا لمعنى ثبوتي
يلزم من هذا النفي في حق الله تع وذلك الامر الثبوتي غير مذكور فلا بد

من اضمار فنحن نجعل ذلك المضمر اقتداره على منعنا من ادراكه وح يصير
الآية حجة لنا عليهم هذا كلامه ولا يخفى على المص ان هذا يدل على بلادته
او عتوه وبغيه على الحق وبلوغه في الجهل نهاية مراتبه ونحن نكشف
عن وجه ما فيه الاستار ولا نبالي بما يلزم من التطويل فنقول فيه وجوه من
الخلل الاول ان كون الحسن في الصفات عقليا غير مختلف باختلاف الاوضاع
والاصطلاحات مم بل احتمال الافعال والصفات لذلك سواء فان كون
الصدق النافع ممدوحا وكون العلم كك بمجرد الشرع ومع قطع النظر عنه
يكون الصدق النافع والكذب الضار متساويين في نفس الامر لا ترجيح
لاحدهما على الاخر وكك يكون العلم والجهل متساويين في نفس الامر
بلا ترجيح لاخير ان يفرق العقل بينهما فان جوز كون الاول كك فليجوز كون
الثاني ايض كك والمضايقة في الثاني بعد الجزم بالاول كما هو مذهب
الاشاعرة تحكم بارد وسيجيء تحقيق هذا الكلام انشاء الله تع الثاني انا
سلمنا ان الصفة لا تختلف باختلاف الاوضاع لكن لا نم انه يلزم كونه
صفة مدح لم لا يجوز ان يكون مختلفا باختلاف الاضافات والاعتبارات
كما هو المذهب المشهور للتصور في حسن الافعال وقبحها فيجوز ان يكون
صفة بالنسبة الى موصوف كمالا وبالقياس الى اخر نقصا فان فقدان
الاهل والولد كمال بالنسبة اليه تع وكك بالنسبة الى العباد والترحم بمعنى ليس

رقة

رقة القلب ممدوح عقلا بالنسبة الى العبد وليس كك بالنسبة اليه تع
ووجود القوى العقلية والحسية كمال للانسان وليس كك بالنسبة
الى الباري ولا يمكن انكار ان ما يكون كمالا بالنسبة الى موصوف ربما لا
يكون كك بالنسبة الى موصوف اخر ومنكره مكابر مقتضى عقله
الثالث ان خلاصة الجواب عن الثاني ان السلوب المذكورة لعمومها ليست
ممدوحا بها بل لاستلزامها الصفات الثبوتية ومن المعلوم ان ملزوم
الممدوح به يمكن ان يكون ممدوحا به وليس الكلام ههنا في ان هذا
السلب هل هو ممدوح به لذاته او لسبب آخر هو استلزامه لما يمدح به لذاته
فان قلت اذا جاز ان يكون ممدوحا به باعتبار لازمه جاز ان يكون
اللازم اعم فانتفائه لا يكون نقصا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء اللازم لجواز قيام ملزوم اخر مقامه قلت هذا كلام اخر لا
يتوقف على ان يكون ممدوحا به بواسطة بل لو كان ممدوحا به لذاته
ايض جاز ان يق ليس انتفائه نقصا لجواز ان يكون هناك امران متبادلان لا
يمدح بهما بالذات ولا يكون انتفاء خصوص شيء منهما نقصا بل النقص
انتفائهما معا والقول بان الممدوح به ح ينبغي ان يكون هو الامر المشترك
لا خصوص واحد منهما حتى ان جعل احدهما مناطا للمدح في العبارة خلاف
الظاهر مشترك بين ما كان مناطا للمدح بالذات وبين ما كان كك بالواسطة

فتامل الرابع انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون شئ من الصفات السلبية
كما لا بذاته كنفي الجسمية والتحيز والتركيب الى غير ذلك الا باعتبار رجوعه
الى الصفات الثبوتية لانه مشترك بينه تع وبين ساير المعدومات
الممكنة والممتنعة ولا اعلم احدا من المسلمين يرضى بذلك بل المشهور
بينهم ان ما يجب العلم به من كمالاته تع صنفان ثبوتي وسلبي وجعل
هذه السلوب مختصا بقيود خارجة مشترك بينها وبين ما نحن فيه
الخامس انه اذا جاز ان يكون مفهوم ملزوما للمدح باعتبار خصوص
الموصوف ولو بواسطة استلزامه لامر ثبوتي مع اشتراكه فما المانع
من ان يكون كك باعتبار خصوص الموصوف لذاته ودعوى ان
كونه ممدوحا به وملزوما للمدح بواسطة لا ينافي اشتراكه وان كونه
ممدوحا به لذاته ينافيه تحكم بل التحكم والحاصل ان جواب النقض مشترك
لا يكون مقبولا بحسب الاداب السادس ان نفي الاكل ونفي الصاحبة
والولد لا يستلزم نفي الحدوث فان هذه الصفات المنفية اخص
من الحدث ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم بل اعم منه فاذا جاز
التمدح بالاعم بواسطة الاخص فهو عين الاعتراف بان الاشتراك
لا ينافي التمدح فلا مانع من ان يكون نفي الولد ممدوحا به بذاته
ولا ينافيه اشتراكه وكذلك نفي الادراك بالبصر السابع ان قوله لم لا

يجوز ان يكون المدح واقعا اه غير واقع موقعه فان ما ذكره لو تم وجب
ان يكون الامر على هذا المنوال اي يجب ان يكون المدح باعتبار الامر
الثبوتي لا باعتبار النفي بذاته ولو لم يثبت ذلك لم ينفع المنع ههنا
لان ظاهر الاية الكريمة كان دالا على وقوع المدح به فاحتيج الى الاستدلال
على انه يجب الانصراف عن ظاهرها ولولا هذا الظهور لم يحتج الى
الاستدلال بتلك المقدمات الفاسدة التي علمت حالها الثامن
ان قوله وذلك الامر الثبوتي غير مذكور فلا بد من اضماره كلام غريب
وتفريع عجيب فان ما سبق من كلامه دل على ان السلوب المذكورة
مستلزمة لما يمدح به ومن المعلوم ان اللازم لا يجب اضماره ولو
ذهبنا نضمر المدلولات الالتزامية في الكلام لكثر التقدير والاضمار
بل لم نقف عند حد وتسلسل الى ما لا نهاية له وهذا جهل وسفه
نعم لو قيل ان اللازم من ذلك استلزامه لصفة مدح ولعل صفة
المدح اللازمة هي القدرة دون غيرها لكان وجها ودفعه ان
ذلك انما يستلزم صفة المدح المذكورة ويدل عليها اذا ثبت امكان
الرؤية واقتداره تع على كل ممكن ولو لم يثبت اقتداره تع على كل ممكن
لم يلزم من نفي الممكن ووقوع هذا النفي بقدرته تع كيف ولو صح ذلك لجاز
الاستدلال بانتفاء كل ممكن منفي على ثبوت قدرته ولا اظن عاقلا

لاسفيهًا يظن ان انتفاء الممكنات لوجودانها دلايل القدرة فاذن
انما يدل هذا السلب على صفة المدح بعد ثبوتها ولا يلزم منه العلم
بها الا بشرط العلم بها وهذا كما ترى التاسع ان كل نفى فى القران المجيد
انما وقع التمدح به لا باعتبار القدرة على ملكته وكيف تفرد هذا
المدح من بينها بهذه الخاصية النادرة ولو جوزنا ذلك لم نامن
ان يكون نفى الولد ايض مدحًا باعتبار القدرة على سلبه ونفيه
وعدم تجويز العقل مثل ذلك فى غير ما نحن فيه ليس الا باعتبار
العادة القرانية فى التنزيهات فانها قد جرت بسلب ما يمتنع ولا
يجوز اصلا وقد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق فى وجه صحة التمدح
بالامر المشترك فذلكة قد ظهر مما ذكرنا ان الاستدلال بهذه
الاية يتانى من وجوه الاول ان نقول بعد اثبات عموم النفى فى الاية
حتى فى الاوقات والازمان ان لا قايل بانتفاء الرؤية دايما مع
امكانه فثبت بالاجماع المركب امتناعها الثانى ان نقول قد
جرت العادة الالهية فى جميع ما نفاه عن نفسه تع بان ينفى ما
يكون انتفائه دايما ويمتنع حصوله ولولاه لجاز ان يق لعل نفى
الصاحبة والولد ليس نفيًا لما يمتنع ويستمر على الاحوال انتفاؤه
وكذا نفى الطعم والظلم وشبههما وما الطريق الى عدم المجال

لهذا

لهذا القول الا ما ذكرنا الثالث ان نقول انه تع يمتدح بهذا السلب و
التمدح بالسلب انما يكون اذا كان المسلوب نقصًا مطلقا غير مقيد بشىء من شرط
وزمان اما اولا فلظاهر اللفظ واما ثانيا فلقضية العادة القرانية و
هو الذى امننا ان لا يكون الصاحبة والولد نقصا على تقدير وحال
من الاحوال والنقص محال عليه تع والتاويلات التى يذكرونها ساقط
والحمد لله تع قال ومنها ان الله تع حيثما ذكر فى كتابه آه اقول تقرير
هذا الدليل على وجه يسقط عنه الشبه والشكوك ان استعظامه تعالى
للرؤية اما ان يكون مع امكانها وارتفاع الموانع عن وقوعها وموافقتها
للمصلحة وعدم نقضها للغرض او يكون مع عدم شىء من ذلك فعلى الاول
لا يحسن ذلك الاستعظام والاستكبار لا عقلا ولا عادة وقد وقع الاجماع
من العقلاء على ذلك ولا نهى الله تع عن سؤال مثل هذا الممكن حتى
يكون محظورًا شرعيًا لا عمومًا ولا خصوصًا وانما يجرى هذا السؤال
مجرى سؤال المال والعافية والعيش الهنى مما شاع وساغ طلبه
من غير نكير عند جميع طوايف الامم واما ان يكون مع فقد شىء من ذلك
فاما ان يكون المفقود مختصًا بزمان ومشروطًا بشرط كالتعنت والعناد
فهو خلاف الظاهر اما اولا فلان الظاهر من اطلاق هذه الايات عدم
اعتبار التقييد وتقدير القيد وحذفه خلاف الاصل والاطلاق فى

مثل هذا المقام ظاهر في العموم والشمول واما ثانيًا فلان تعليق الاستكبار
والاستعظام بنفس سؤال الرؤية يدل على عليته لذلك والمعلوم يعم
حيث يعم العلة فلا يختص بزمان وشرط ويدل على عدم كون منشاء
الاستعظام كيفية السؤال من التعنت والعناد ان الله تع وصف السؤال
بكونه اكبر فقال عز من قايل فقد سالوا موسى اكبر من ذلك والمفهوم
منه ان الاكبار له لا لسؤاله وكيفيات سؤاله لان الظاهر ان نصب اكبر
على انه مفعول به لا على انه مفعول مطلق ويدل عليه ايض ان تعيين
السؤال الممثل له انما كان بالمفعول به لا بالمفعول المطلق واما ان لا يكون
مختصًا بشيء من ذلك فهو لا ينفك عن الرؤية ويدوم فح يكون ممتنعًا
دايمًا ولو بالغير ومن قال بامتناعه بالغير دايمًا قال بامتناعه بالذات
وايض دوام الشيء مع الشيء يبعد ان يكون على سبيل مصاحبة اتفاقية
خالية عن علاقة ذاتية وان كان محتملا احتمالا عقليًا لا علم بنظيره
في الوجود ولا اقل من ان يكون مورثا للظن باللزوم فيكون ظاهرا في
مدعانا ولا ندعي في الاية الا الظهور فان قلت الايات كلها دالة
دلالة ظاهرة على ان السؤال كان للرؤية في الدنيا فغاية ما يلزم
من الايات المذكورة انه يمتنع رؤيته تع في الدنيا لا مطلقا قلت من
قال بامتناع رؤيته في الدنيا مطلقا قال بامتناعه دايمًا وانما قال

الاشعري بعدم وقوع رؤيته في الدنيا دون امتناعه لا يقال الاشعري
يقول بامتناعه بسبب عدم الارادة فان جميع الحوادث عنده ممتنعة عند
انتفاء ارادة الله تع اياه لانا نقول الكلام في امتناعه بغير الارادة لان
الامتناع بانتفاء الارادة لا يكون مانعًا من السؤال والطلب بل كل ما
يسال ويطلب عن جوده ورحمته يجب ان يكون ممتنعًا بانتفاء الارادة
قال والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم اه قد عرفت الجواب عن ذلك
وقال لو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا اه قد عرفت ما فيه من انه غير
مضر لان الدليل تم بانضمام الاجماع المركب قال والجواب منع كون
لن للتابيد اه اقول الفعل المنفي يدل على تابيد النفي دلالة ظاهرة و
لهذا لو حلف لا ناكل الرمان حنث باكله متى ما كان والمحققون من
الاصوليين على ذلك وما قيل من ان التابيد انما هو في النهي دون
النفي تحكم بل انما يفيد النهي الدوام لكونه من اقسام النفي ومن قبيله ولا
شبهة في صحة استثناء خصوصيات الازمان عن الفعل المنفي واليه
يرشد تقييده في قوله تع لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي فان هذا التقييد
جار مجرى الاستثناء في اشعاره بالعموم ولعل من قال بان لن للتابيد
اراد بذلك انه يفيده من حيث كونه نفيًا لا من حيث كونه هذه الكلمة
المخصوصة واما الاستشهاد بالاية على عدم افادته التابيد فغير

صحيح على اى تقدير كان لانه لو تم الاستدلال بها على عدم افادة التأبيد
لتم الاستدلال بها على عدم افادة قوله ابدا للتأبيد ايض وفيه ما فيه فظهر
ان هذه الاية مستعملة مجازا فى الزمان الطويل او الموت اريد به الموت
فى دار الدنيا مجازا ويمكن ان يق حقيقة الموت عرفا مختصا بالنشأة الاولى
واطلاقه على ما فى النشأة الاخرة بضرب من التسامح والتجوز وايا ما كان
فلا دلالة لهذه الاية على ان الفعل المنفى غير دال على التأبيد ولو قيل بان
الاصل قلة التجوز ولما كنا مضطرين الى ارتكاب التجوز فى قوله ابدا قلنا
به ولسنا مضطرين الى ذلك فى الفعل المنفى فلا نقول به بالتجوز فيه قلنا
هذا انما يتوجه لو قلنا نتعين التجوز فى قوله ابدا واما لو قلنا بالتصرف
فى الموت وانه استعمل فى الموت المخصوص مجازا فلا ولا ترجيح لاحد
التوجيهين على الاخر فسقط الاستدلال بهذه الاية ولو قلنا بان
الموت مختص بالموت المخصوص فى الدنيا حقيقة فالامر اظهر وكان
الاولى ان يق تقييده بالتأبيد بل على ان الفعل المنفى لا يدل على
التأبيد والا كان قوله ابدا تاكيدا والتاسيس مقدم على التاكيد
وهو لا يعارض ما ذكرناه من الادلة القاهرة على دلالته على التأبيد
قال ومنها قوله ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الى اخر الاية للاستدلال
بهذه الاية طريقان الاول ان يق انه تع حصر التكلم فى الوجوه الثلثة

والغرض من ذلك الحصر هو نفى التكلم على سبيل المشاهدة ولا يمكن ان
يتصور ههنا غرض آخر ينحو اليه مساق الاية ويكون المراد نفيه ويؤيده
ما روى ان اليهود قالت للنبى عم الا تكلم الله وتنظر اليه ان كنت نبيا
كما كلمه موسى ونظر اليه فانا لن نؤمن لك حتى تفعل ذلك فقال لم ينظر
موسى الى الله فنزلت وعن عايشة من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم على
الله الفرية ثم قالت الم تسمعوا ربكم فتلت هذه الاية اوردها فى
الكشاف الثانى ان الحصر فى الوحى واخويه بمجرده مع قطع النظر
عن تحقيق الغرض به يدل على المطلوب لان المعروف من الوحى اما
الالهام والقذف فى القلب او المنام او هذه الثلثة مع ارسال
الملائكة الى الانبياء وقوله او يرسل رسولا مختص بارسال الانبياء
الى الخلق تحقيقا للتقابل وجعل الوحى متناولا لما يكون مع مشاهدة
الموحى خلاف ما تصوره المخاطبون من الوحى والخطاب بما لم يتصوره
المخاطب بعيد فظاهر الحصر دليل على نفى الرؤية ولم نقصد بالاستدلال
الا هذا القدر فاندفع ما قالوه فى الجواب على الطريقين واما الاستدلال
بقوله او من وراء حجاب على ان القسم الاول ينبغى ان لا يكون من وراء
حجاب بل عيانا فيكون دليلا على الرؤية ففيه ان قوله من وراء حجاب
ينبغى ان تحمل على المعنى المجازى والا فحقيقته غير متصورة ومن المجاز

ان يحمل على التمثيل بان شبهه بتكليم الملك بعض خواصه من وراء
الحجاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه ومن المعلوم انه انما يكون بالجهر
وما يجري مجراه فمقابله يجب ان لا يكون كذلك فاللازم اذن ان يكون
الوحي لا بطريق الجهر ونحوه لا انه يكون بطريق رؤية الذات ومن ادعى
الترجيح في ان يحمل على معنى مجازي يكون مقابلته منحصرة في ان يكون
الوحي بطريق الرؤية فعليه ان يبين فانه مدفوع عنه اشد الدفع
فليتامل قال عطف على قوله ونفي الى آه جعله الش العلامة
عطفا على قوله وسرمديته والكل جاير قال فان واجب الوجود آه
لا يخفى ان دلالة وجوب الوجود على عدم الحاجة في الصفات الحقيقية
والذاتية انما يتصور بمسلك الكمال والنقص وتقريره ان في وجوب
الوجود يدل على ان ما هو واجب الوجود كامل في ذاته وصفاته
الذاتية لا سبيل للنقص الى التطرق فيها ببديهة ولولا البداهة
في الحكم المذكور امتنع اتفاق جميع العقول عليها مع اختلاف طبايعها
ودواعيها ومشهوراتها على ما يشهد به تتبع احوال الامم المختلفة و
القرون الخالية ويجزم العقل بانه لو لم يكن من مقتضيات العقل
الصرف الذي هو الحكم في تمييز الحق عن غيره والقسطاس المستقيم
له بل بعد تخلية غيره من الوهم والخيال والتقليد والدواعي التي

تنشا الا من جهة ذلك الميزان والمعيار لاختلف باختلافها ولو
حينا ما ولما راينا استمرارهم على الحكم المذكور علمنا انه من مقتضيات
العقل المحض ولو قطعنا النظر عن هذا المسلك لم يكن في وجوب
الوجود دلالة على استغنائه في الصفات الحقيقية والذاتية
وانما يدل على استغنائه في الوجود وما يجري مجراه من لوازم الوجود
التي يكفي الوجود فيها ثم العوض المعتبر في مفهوم الجود نفيا اما ان
يكون من قبيل الصفات الحقيقية والكمالات الذاتية فيلزم من عدم
استقلال الذات فيها النقص وكان احتياج الذات فيها الى غيره و
لو الى ما يصدر عنه نقصا يحكم العقل بنفيه عنه تع واما ان يكون
من قبيل استحقاق المدح على الافعال الحسنة فمن المعلوم ان
القايلين بالحسن والقبح العقليين في افعاله تع يلتزمونه فان
الفعل الصادر عنه تع اذا كان حسنا في نفسه فلو فرضنا انه لا
يصدر عنه تع فات ذلك الامر المرغوب والفعل المؤثر ولم يحصل
استحقاق المدح من هذه الجهة فحصول مثل ذلك الامر المؤثر بواسطة
الغير الصادر عنه ليس نقصا منفيا ولا لزم ان توقف مثل ذلك الكمال
عن الغير الصادر عنه تع يستلزم النقص وانما المسلم ان توقف مثله
على امر غير مستند اليه تع نقص فان قلت قبل ان يوجد الفعل الحادث

يفوت استحقاق المدح ومن المعلوم ان فوت الامر المرغوب فقدانه
نقص قلت اولا انه ح يكون النقص باعتبار فوت الامر المرغوب فقدان
استحقاق المدح لا باعتبار حصوله بغيره لا بذاته والظاهر من كلام الش
ان النقص بالاعتبار الثاني لا الاول الا ان يأول ويق حصول الصفة
بذات الموصوف ملزوم قدمها وحصولها بغيره واحتياجها الى غيره
ملزوم حدوثها عند المتكلمين وعبر بالملزومين عن اللازمين وفساد
حدوث الكمال منحصر في فقدانه قبل الحدوث ومراده بكونه
ناقصا لذاته كونه غير متصف بذلك العوض بذاته لا النقص المصطلح
بين المتكلمين الذي يجعلون نفيه بديهيا وانما النقص المصطلح في
الفقدان اللازم للحدوث ولا يخفى ما فيه من التعسف واما ثانيا
فلان النقص انما يلزم لو لم يكن استحقاق المدح قبل حدوث الفعل
في فقدان الفعل وهو مم لجواز ان يكون فقدان الفعل في وقته
احسن من حدوثه وينعكس الامر حين حدوثه فاستحقاق المدح مستمر
في حالتي الفقدان والوجدان فاذا كان الاستكمال بالغير بهذا
المعنى جايزا لم يلزم من كون ذلك الكمال عوضا ان يكون ناقصا
لذاته مستكملا بغيره بالمعنى الذي تقرر عندهم انتفائه عنه تعالى
والجواب عن ذلك استحقاق المدح وما يجري مجراه من لوازم الفعل

الحسن

الحسن وليس مما يعطيه شيء من متعلقات الفعل الذي هو المستفيد
ومعنى تعريف الجود انه افادة ما ينبغي لا لتحصيل عوض من المستفيد
وليس المعنى انه افادة ما ينبغي لا لتحصيل العوض مطلقا واستحقاق
المدح قد علمت انه ليس يحصل من المستفيد بل هو من لوازم الافادة
الذي هو الفعل وتحصيل العوض عن المستفيد ربما يكون نقصا
بحكم العقل بنفيه ولا يتلم ذلك مذهبا لهم لا يق الفعل الحسن موجود
خارجي واعطاء الوجود له وافادة التحقق اياه ح يكون لتحصيل
العوض الذي هو استحقاق المدح من المستفيد الذي هو ماهية
الفعل لانا نقول لا نم تحقق فعل حسن له تع يكون موجودا خارجيا
فان ما اوجده تع في الخارج من الجواهر والاعراض ليس شيء منها
فعلا له تع يكون قائما بذاته به تع وانما هو من اثاره وانما فعله
الذي يتصف بالحسن ويورث استحقاق المدح هو ايجاد هذه الاشياء
وظاهر انه ليس من الموجودات الخارجية واما ان الامور الاعتبارية لها
حظ من التحقق فاعطاؤه اياها يكون لعوض استحقاق المدح فلا يكون
جودا فالامر فيه هين لانا لا نم ان الجود يتحقق اصطلاحا بالنسبة الى
الامور الاعتبارية وانما هو بالنسبة الى الموجودات الخارجية وانما
يسمى بهذا الاسم بالنسبة اليها ولا يسمى به بالنسبة الى الامور الاعتبارية

اصطلاحًا ولا يلزم كون ذلك نقصًا منفيًا كما عرفت ويمكن الجواب بتخصيص
العوض بالكمالات الذاتية والصفات الحقيقية لكن على هذا يكون
اعطاء ما ينبغي ليستفيض منه كمالًا غير ذاتي كمن يعطي احدًا شيئًا الا لكمال
ذاتي بل ليستفيد منه كمالا اضافيا جودًا وليس كذلك ويمكن ان يخصص
بغير استحقاق المدح ومساوقاته وهو اسلم ثم نقول هذا كله اذا اثبتنا
نفي العوض عن فعله تعالى باعتبار وصول العوض اليه واستلزامه
النقص فيه تعالى واما اذا اثبتناه من حيث لزوم تعليل فعله تعالى بالعوض
والغرض فسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى قال هو الغني الذي لا يستغني
عنه شيء آه ينبغي تخصيص الغني بالصفات الحقيقية والكمالات كما
علم مما ذكرنا والا فلا استبعاد في ان يكون ايجاد عرض مثلا محتاجًا
الى موضوع هو ايضا صادر عنه تعالى ثم الانسب ان يفسر الملك بمن يملك
التصرف في امور الكائنات بلا معارض ويفتح الخلاف عليه منها
اوامره ونواهيه قال هو الذي حصل له جميع ما من شانه آه
ينبغي تخصيصه بغير الافعال فانها حادثة غير حاصلة قبل الحدوث
فانه لا نقص في عدم حدوثه بخلاف غير الافعال ومساوقاتها
فان فقدانه نقص مطلقا ولا يختص كونه كمالا بوقت دون وقت
وقوله يمتنع عليه التغير يجب ارجاعه الى ما ذكرنا ولعل الظاهر منه

ما يقوله الحكماء من ان كل حادث مسبوق بمادة فلو جاز التغير عليه لزم
كونه ماديًا فان هذه العبارة شايعة في هذا المعنى وانت خبير بانه
انما يتم في الصفات التي اشرنا اليه دون العقل وما يتبعها فان — الافعال
كون متعلقات الافعال مادية كاف في حدوثها ولا يحتاج الى
كون الفاعل ماديًا قال وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه آه
ربما يقال ان التمامية هو استجماع الكمالات المتصورة في حقه وفوقه
عبارة عن ان يكون له ذلك الاستجماع في مرتبة ذاته بان يكون عينه
غير زايد عليه ان قلنا ان وجوده وصفاته عين ذاته وان قلنا
انه غير ذاته لكن ذاته كافية فيه من غير احتياج الى تاثير وفعل من الذات
في ايجاده لانه ليس من الموجودات في الخارج بل هو امور اعتبارية
لازمة للذات كان فوق التمام هو ان يكون مستلزمًا للكمالات من
غير احتياج الى تاثير في موجود خارجي او التاثير مطلقا وقد اشرنا
الى ما هو حقيقة الحال وكلام الشيخ في الهيات الشفا يدل على ما ذكره
الش قال اي ثابت دايمًا غير قابل آه قد يق هذا المعنى مما تضمنه السرمدية
التي اثبتها سابقًا ففيه شايبة تكرار لان السرمدية عبارة عن الازلية
والابدية معًا والحقيه بهذا المعنى هو الابدية ويجاب بان الحقيه
يتناوله امتناع الفناء اعني العدم الطاري والسرمدية تتضمن انتفاءه

لا امتناعه وفرق بين الامتناع والانتفاء وانت خبير بان تفريع امتناع
الفناء على وجوب الوجود وان صح للمغايرة بينهما لكنه قليل الفايدة
لان وجوب الوجود يتضمن امتناع العدم مطلقا وهو متضمن
لامتناع العدم الطاري ايض فان قلت لعل كون التفريع مفيدا غير
منظور له قدس سره بل غرضه شرح الاسماء الحسنى المشهورة وان رجع
بعضها الى بعض قلت لا يلايمه قوله فيما بعد فراجعة الى ما تقدم لان
المفهوم منه ان ما تقدم لا يرجع بعضها الى بعض قال وهي العلم بالاشياء
آه لا يخفى ان الحكمة بهذا المعنى يرجع الى العلم الذي سبق اثباته فالاولى
ان يحمل الحكمة على اتقان فعله واحكامه او على اشتماله على مصالح وحكم
كثيرة كما يظهر من شرح العلامة فانه قدس الله روحه فسرها بصدور الشيء
على وجه اكمل وهو ينطبق على كل من المعنيين ويمكن ان يفسر الحقية باحد
هذين المعنيين والحكمة بالاخر فلا يلزم تكرار في شيء منهما والاوجه
ايض ان يحمل الخيرية على انه ملزوم للخير ومصدر له فان الخير هو الكمال
والنفع وقد تقرر ان الواجب تع انما يصدر عنه الخير والنفع والنقص منشأه
المهية الامكانية ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك واما ما ذكره الش فانما يناسب طريقة الحكما لكن يؤيده
ان المص في الامور العامة اختار مذهب الحكماء قال لان الجبار

هو الذي يجبر الشيء آه المفهوم من كلام الش العلامة ان المجبر مشتق من
الجبر المقابل للكسر والنقصان وانه تع جبار مكمل للنقصان الذي في
الممكنات والجبر بالمعنى الذي ذكره الش قريب من القهر وربما يقال ان
التجبر ههنا بمعنى التفرد والتمنع بحجاب الكبرياء عن ان يناله ايدي
الطالبين او يصل الى جنابه وفنائه اقدام الوافدين من قولهم نخل
جبار اي طويل وقيل قهره سلب بعض الصور والاعراض عن المواد
وجبره اثبات بعض اخر منها في المواد وتحيزها لقبوله ووجوب الوجود
دال على استناد كل ذلك اليه تع وانتهاء سلسلة الاسباب اليه تع اخرا
لو تمسكنا بالادلة السمعية لدل على استناد اكثر ذلك اليه تع بلا واسطة
قال والوجه عن الوجود آه ربما لم يساعده بعض استعمالاته كقولنا
فعلى فلان كذا ابتغاء وجهه وفعلته لوجه الله وقد يفسر برضاء
الله وربما احتمل ان يكون مقحما كما يق فلان خشن في ذات الله ومفرط
في جنب الله والقدم بفتح القاف بمعنى الجارحة المخصوصة وروى
مرفوعا الى النبي صه ان الجبار يضع قدمه على النار فقال بعض المتكلمين
بانه صفة اخرى غير الصفات المشهورة وقد كان ينبغي لهم ان يثبتوا
الساق ايض صفة اخرى لورود الرواية بانه تع يكشف عن ساقه يوم القيمة
واما القدم بكسر القاف فلا معنى لجعله عبارة عن البقاء بل له معنى

ظاهر لا حاجة له الى تاويل ثم جعل الكرم والرحمة والرضا راجعة الى الارادة
لا وجه له بل هي صفات تقتضي صرف الارادة الى افعال مخصوصة وتتقدم
على الارادة ولو قيل بارجاعه الى القدرة كان اقرب من ارجاعه الى الارادة
والاظهر ان التكوين من قبيل الافعال لا الصفات قال فلا يكون الكون
اثرا للقدرة ان اريد باثر الشيء ما لا يتخلف عنه فاللازم ان لا يتخلف الكون
عن التكوين وعندهم ان التكوين ازلي فيلزم ان يكون كون الحوادث ازليا
وهو خلاف مذهب الحنفية وخلاف اجماع المسلمين وان اريد بالاثر
ما يصح ترتبه على الشيء وان كان متخلفا عنه متراخيا فلا مانع من كون
الكون اثرا للقدرة ثم لا يخفى ما في جعل صحة الفعل اثرا للقدرة بل الحق
انها جزء حقيقة القدرة فانها عبارة عن صحة الفعل والترك لكن
مذهب الاشاعرة ان القدرة صفة وجودية تقتضي صحة الفعل و
الترك لكن مذهب الاشاعرة ان القدرة وليس عبارة عن الصحة
المذكورة قال اما ان يتصف بامر زايد على الحدوث آه لا يخفى
ان الفعل الغير الاختياري والاختياري الصادر عن غير المكلف بما يتصف
بامر زايد على الحدوث كقيامه بالمحل وافضائه الى فعل آخر واحداثه
اثرا في القوابل كالكراهة والسخط والشهود والرضا الى غير ذلك فينبغي
ان يقيد الامر الزايد بما يكون من جنس المنع والحرج في ايقاعه وتركه وقابليته

مع عدمه فلا يرد ان المباح لا يوجد فيه امر زايد على الحدوث
لان المباح يوصف بقابلية المنع والحرج في طرفيه لانه وان لم يكن
من شان نوعه ذلك لكن من شان جنسه ان يمنع فعلا او تركا و
هذه القابلية امر زايد على الحدوث ولولا اعتبار هذه القابلية
في المباح لكان ينبغي ان يصدق على افعال النايم والساهي بل على
افعال الحيوانات والنباتات ايض وليس المراد باتصافه بصفة زايدة
ان يكون تلك الصفات علة للحسن والقبح ولا ان يكون لازمة للافعال
ولا ان يكون حقيقته موجودة فيها حتى يكون اشارة الى اختيار مذهب
طايفة من المعتزلة يجعلون حسن الاشياء وقبحها مستندة الى صفات
لازمة حقيقية كما سيشير اليه في الشرح اذ لا دلالة في عبارة المص على هذه
الخصوصيات التي بها يتميز هذا المذهب قال بمعنى ان الحاكم بهما العقل
آه اقول اراد بحكم العقل بهما ان للفعل رجحانا او مرجوحية في الواقع
ومن شان تلك الراجحية والمرجوحية ان يدركها العقل وان كان
بخصوصها بحيث لا يدركها العقل فان الصفات التي في نفس الموصوف
من شان نوعها ان يدركها العقل بخلاف الصفات التي بمجرد الوضع
والاصطلاح فان الوضع والاصطلاح ليس من شان نوعه ان يطلع
عليه ويدركه الا بتوقيف من قبل الواضع فعند المعتزلة ان صفة

الحسن والقبح متقررة فى ذات الموصوف كان يخلق الشارع وجعله
اولا وعند الاشاعرة ان ليس فيها صفة متقررة فى ذات الموصوف لا
فى نفسها ولا بجعل الشارع وايجاده وانما هو بشرعه ووضعه فمعنى
قيل فى تقرير مذهبهم ان الحسن والقبح بجعل الشارع اريد به انه بجعل
الشارع من حيث هو شارع فيجعل الى انه بجعله وشرعه وقولهم انه
مثبت معناه انه مثبت من حيث انه آمر وشارع لا انه كاشف من
هذه الحيثية عن اثبات سابق وليس المراد انه مثبت فيه وموجد صفة
الحسن بحيث يكون من صفاته الحقيقية او الاعتبارية المتقررة فيه مع
قطع النظر عن الاصطلاح والوضع ولا انه بسبب اصطلاحه يتقرر فيه
صفة غير كونه بحيث اصطلح فى شانه ذلك الاصطلاح وتعلق
به ذلك الامر او النهى وقس على ذلك ساير العبارات نعم يمكن ان يحصل
ههنا نزاع آخر وهو ان هذه الافعال بعد ان يكون حسنها وقبحها
صفة متقررة غير الامر والنهى وما اشبههما هل هى بحيث يمكن ان
ينفك عنها هذه الصفة بدون تغير فيها وفى مقارناتها التى يمكن ان
يتغير بها صفة الافعال بمجرد تاثير الفاعل بان يكون الحسن صفة اختيارية
للافعال اذا شاء الفاعل ان يجعلها حسنا جعلها حسنا واذا شاء ان
يجعلها غير حسن جعلها كذلك على سبيل الترجيح من غير مرجح ام ليس كذلك

بل الحسن والقبح متعين فى نفسه بشرايط واسباب لا يمكن تخلفه عنها
لكن الظاهر ان المجوزين للترجيح من غير مرجح بل القايلين بشرعية الحسن
والقبح كلهم متفقون على نفى هذا الاحتمال اعنى الترجيح فى الحسن و
القبح ونفيه واثباته على هذا الوجه بان يتعلق حسن الفعل وقبحه
المتقرر فيه بمجرد ارادة الفاعل وتاثيره ويدور معها وان جوزوها
على تقدير عدم التقرر فيه وتعلقه بالوضع والاصطلاح ولعل
بديهة العقل ايض حاكمة بذلك كما انها حاكمة فى محل النزاع من غير
حاجة الى دليل والمراد بالوجوه والاعتبارات التى فى مقابلة الذات
والصفة اللازمة هى ما يكون غيرهما فيرجع الى الصفات المنفكة عن
الموصوف سواء كان من الصفات الموجودة او من الامور الاعتبارية
فلا يرد على المذهب الثالث ان الحسن ربما استند الى امر موجود و
صفة حقيقية ولا دليل على استناده فى امر اعتبارى والظاهر ان
مراده ليس حصر مناط الحسن والقبح فى الاعتبارات بل نفى الحصر فى الذات
والصفة اللازمة اذ لا استبعاد فى استناد الحسن والقبح فى بعض
الافعال الى ذاته وفى بعضه الى صفة لازمة فلا يتوجه ان الحسن
لازم للصدق والقبح لشرب الخمر الى غير ذلك **قال** وليس الحسن و
القبح عايدا اه اراد بالامر الحقيقى ما يكون متقررا فى ذات الموصوف

لا موجودًا خارجيًا حتى لا يحسن مقابلته لمذهب الاشاعرة فان بعض
المعتزلة ايض يذهبون الى انه غير حقيقي قال الاول صفة الكمال و
النقص آه لا يذهب على المتصف ان رجحان الصفة انما يدرك برجحان
اثاره فلولا ان فى الافعال ما هو راجح بل كان وجود جميع الافعال و
عدمها على السوية عند العقل لم يحكم بترجيح القدرة على العجز ولو
فرضنا تساوى ما يترتب على الحلم والخرق وان ما يترتب على صفة
الحلم لا ترجيح له اصلا على ما يترتب على ضده لم يعقل معنى لترجيح
الاولى على الثانية ثم انهم متفقون على حسن الاخلاق المكتسبة
التى لم يكن فى مبدا الفطرة ايض ومن المعلوم ان حسن تلك الاخلاق
وحسن اكتسابها متلازمان وان العقل اذا ذم فاقد خلق يكتسب و
مدح واجده فبالضرورة يذم تارك اكتسابه مع امكانه ويمدح
كاسبه وان من يستدل عقلا على وجوب مقدمة الواجب يجب عليه
ان يقول بوجوب الافعال المؤدية الى الاخلاق الفاضلة وان النزاع
ليس فى حسن الافعال وقبحها اصالة بمعنى وجوب تلك الافعال و
حرمتها بنفسها بان يكون الذم على ترك نفس تلك الافعال وعلى
فعلها بل لو استلزم ذمًا ولو بواسطة تاديتها الى ما يذم عليه لكان محل
النزاع ثابتًا ومن المعلوم بالضرورة ان الافعال المؤدية الى تلك

الاخلاق يستتبع بعضها نفيًا وبعضها اثباتًا ذمًا وتوبيخًا فالاول فى
الافعال المؤدية الى الاخلاق الفاضلة والثانى فى المؤدية الى الاخلاق
الرذيلة قال الثانى ملايمة الغرض ومنافرته آه المراد ملايمة غرض
الفاعل ومنافرة غرضه فكل فعل وافق غرض الفاعل كان حسنا
وكل ما خالفه كان قبيحًا كما صرح به وقوله فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه آه معناه ان قتل زيد اذا وقع من اعدائه كان حسنا واذا وقع
من اوليائه كان قبيحًا لا ان قتل زيد من قاتل واحد يكون حسنًا
بالنسبة الى اعدائه وقبيحًا بالنسبة الى اوليائه حتى يكون منافيًا
لما نقلنا من التصريح وكون هذا المعنى عقليًا متحققا اما مبنى على
ان هذا المعنى متحقق فى العبد لا فى الله تعـ واما مبنى على ان المراد
بالغرض هو المصلحة والمفسدة وتلك المصلحة والمفسدة ربما يتحقق
فى فعله تعـ وان لم يتحقق الغرض فان فى افعاله تعـ فوايد ومنافع لا
تحصى وفيه ان الغرض لما كان ماخوذًا بالنسبة الى الفاعل كان
الواجب ان يوخذ المصلحة والمفسدة ايض بالنسبة اليه لان الثانى
تفسير للاول على هذا التقدير ومن المعلوم ان المصلحة والمفسدة
لا تتصور بالنسبة اليه تعـ ويمكن ان يق الغرض عندهم ما يكون
باعثا للفاعل وفاعلا لفاعلية الفاعل ومؤثرا فيه وهو الذى اراده

عند نفى الغرض عن فعله تعم واما يكون ملحوظًا ومنظورًا للفاعل وان
لم يكن باعثا ومؤثرا فيه فليس بمنفىّ عن فعله تعم عندهم كما صرح به
بعض المحققين منهم فلعل الغرض المأخوذ فى تعريف الحسن والقبح
بالمعنى الثانى هو هذا المعنى الغير المنفى عن فعله تعم فلا شبهة فى
تحققه فى حقه تعم فتامّل ثم ينبغى ان يعلم انّ موافقة الغرض ليس موجبًا
لان ترجح الفعل على الترك ويكون مؤثرا عند العقلاء وممدوحًا
والا لزم الاعتراف بالمعنى المتنازع فيه فانّ الرجحان الواقعى الّذى
هو ملخص محل النّزاع لم يقيد بان يكون سببه اى شئ بل النزاع
فى نفس الرجحان سواء كان ناشيًا من الغرض وموافقته او من غيره
فعندهم انّ موافقة الغرض اى غرض كان سواء كان كمالا حقيقيًا
او غير حقيقى وسواء كان نجاة فى الاخرة او غيره وسواء كان نعيمًا دايمًا
غير مجذوذ او غيره لا يصير سببًا لرجحان الفعل والذمّ على تركه
قال الثالث تعلق مدحه تعم وثوابه آه تخصيص المدح به تعم غير
جيد فانّ المعتبر مدح العقل الخالص الّذى لا يتعلق الشبهة بخطأ
احكامه والقول بان حكم العقل ربما كان خطاء يجرى مجرى القول
بانّ حكم العقل بامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ربما كان خطاء
وحكمه بتوحيد الواجب ربما كان غير مطابق للواقع وكان الحكم

المطابق

المطابق للواقع الكائن عنده تعم خلاف هذين الحكمين ولعل
تخصيص المدح به تعم للتنصيص والتنبيه على صدق الحكم ومطابقته
للواقع فان العقل لما احتمل ان يكون حكمه مشوبًا بالوهم غير خالص
خصّص الحاكم والمادح به تعم مكان التخصيص بالعقل الصرف لكونه
اظهر فى المقصود واوضح واما الثّواب والعقاب فالمراد به مطلقهما
اعم من ان يكون جسمانيّا او روحانيًّا ومن المعلوم انّ هذا المطلق
ممّا يستقل به العقل وانما لا يستقل بالمعاد الجسمانى فلا يرد ان من اخذ
الثواب والعقاب لا ينبغى ان يقسم الى المعلوم وغيره والمعلوم منه
الى البديهى والنظرى فان امر الاخرة ممّا لا يستقل به العقل على
ما صرّحوا به حتى يكون بديهيًّا او نظريّا وذلك لان ما صرّحوا به هو
ان امر المعاد الجسمانى لا يستقل به العقل وامّا استقلال العقل باحوال
المعاد الرّوحانى فقد صرّحوا به ومن البين ايضا انه اذا استحق الفعل
ذمّا وكان التوبيخ واللوم على الفعل او الترك مستحسنا مقبولا عند
العقلاء فيجزم العقل بانه اذا اشتدّ هذا المعنى وتاكد فيتصور حتى
فى بعض مراتبه استحقاق الثواب والعقاب وانه اذا عوقب فيما يستحق
ذمّا شديدًا لم يستنكر عند العقل ولا يلام بل كان واقعًا موقعه وانّ
ههنا حالات واوصافا معينة لافعال المكلّفين متفاوتة بحسب

الشدة والضعف يتوهم في بعضها استحقاق الذم وفي بعضها
استحقاق العقاب وان موافقة هذا التوهم في بعضها للواقع مستلزم
بموافقة الاخر له ولا يختلف العقلاء في هذا القدر وانما اختلف
في اصل هذا المعنى وموافقة شيء من هذه التوهمات للواقع وعدمها
ولا مجال للفرق بينها لموافقة بعضها للواقع دون بعض وان القائل
بتحقق مرتبة يحكم العقل باستحقاقها للذم وانكار مرتبة يستحق العقاب
مكابر وبعض من لا تميز له كالقاضي البيضاوي واحزابه يزعمون
ان العقل المستقيم اذا حكم بقبح فعل وتنفر منه لم يلزم محل النزاع
ولم يثبت وتارة يبنونه على ان المعتبر حكمه تعالى دون حكم العقل و
تارة على ان المعتبر الثواب والعقاب دون المدح والذم وهو ناش
من قلة التدبر وسوء التفكر قال وذهب ابو الحسين من متاخريهم
الى اثبات صفة في القبح اه اقول لعله ذهب الى ان الحسن بمعنى يشمل
غير الحرام كما ذكره المص ولا يحتاج انتفاء صفة الحرام الى وجود صفة
اخرى وذكر العلامة الشيرازي في شرح المختصر اني لم اظفر بسبب في
هذا التخصيص وكانه مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من الذوات وتمايزها
بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح فعل الله تعالى لتساوي الافعال في تساوي م
الذوات وقال المحقق التفتازاني في وجه التفرقة ان الاصل في الفعل

الحسن

الحسن وعدم الحرج والذم ما لم يطرء ما يوجبه واقول كلا الوجهين
مبنيان على ما ذكرنا من ان الحسن يتناول المباح اما الاول فلانه انما
يدل على ان الفعل الخالي عن الصفة لا يكون قبيحا ولولا ان الحسن
يتناول المباح لم يلزم من ذلك ان يكون حسنا لجواز ان لا يكون
قبيحا ولا حسنا واما الثاني فظاهر وفيهما بحث اما الاول فلانه
منقوض بالقبح لانا نقول الفعل الخالي عن الصفات يجب ان يكون
قبيحا اذ لو كان حسنا لذاته لكان فعل المعاصي حسنا لتساوي الافعال
في الذوات والحل اولا انه لا يلزم من تحقق الحسن او القبح في الفعل الخالي
عن الصفات ان يكون مقتضى ذات الفعل لجواز ان يكون باقتضاء
امر خارج غير المتنازع او يستند الى الشارع لا الى شرعه كما عرفت ان النزاع
في استناده الى شرع الشارع لا الى ذاته وثانيا انه يجوز ان لا يخلو الفعل
من صفة مقبحة او محسنة ففرض خلو الفعل عنهما فرض غير واقع وعلى تقدير
وقوعه نختار ان الفعل لا حسن ولا قبيح والمحال جاز ان يستلزم المحال
وعدم الواسطة بينهما لا يستلزم ان يكون احدهما مقتضى الذات والا
لزم ان يكون واحد من الوجود والعدم مقتضى ذات الممكن واما الثاني
فلان القول بان الاصل في الفعل هو الحسن ما لم يطرء صفة موجبة للقبح
عين القول باحتياج القبح الى صفة دون الحسن فتعليل احدهما بالاخر

تعليل الشيء بنفسه واما ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مذهب
بعض المعتزلة فعلى تقدير ان يكون القايل بعدم حاجة الحسن الى صفة
موجبة له هو القايل باصالة الاباحة لم يكن هذا التعليل مناسبا
بل المناسب ان يعلل هذا المذهب بما يعلل به ذلك المذهب لا بنفس
ذلك المذهب وايض بين ان اصالة الاباحة لا يصلح لتعليل هذا
المذهب فان معنى هذا ان عدم علة القبح بحسب الواقع علة لحسن الفعل
ومعنى اصالة الاباحة ان عدم الدليل على الحرمة دليل على الاباحة
ومعلوم عدم صحة تعليل احدهما بالاخر وايض الحسن الذي حكم باصالته
هو الحسن الظاهري الذي ربما كشف الشرع عن خلافه والحسن فيما نحن
فيه حسن واقعي لا يجوز ان يكشف الشرع عن خلافه قال واجيب
بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور اه اقول لا يخفى على احد ان العقلا
قاطبة جازمون بحسن الاحسان وقبح الظلم ويرجحون وجود الاول
وعدم الثاني على ضده ويمدحون ويذمون الفاعل والتارك لهما
فلو كان حكمهم بالحسن والقبح معناه مجرد الملايمة والمنافرة المذكورتين
من غير جعل احدهما مرجحا للفعل والاخر مرجحا للترك لم يترتب على حكمهم
هذا رعاية الفعل والترك في الفعلين المذكورين ولا دار معهما فعلا
وتركا مدح ولا ذم مع القطع بان كل احد يراعي ذلك ويدور مدحه وذمه

بفعله وتركه فظهر ان الحكم من العقلا في الفعلين المذكورين بالحسن و
القبح بالمعنى المتنازع فيه واما الكمال والنقص فان كان مستلزما
للمدح والذم ومستتبعا لرجحان الفعل على الترك وبالعكس فقد
لزم المتنازع فيه والا توجه عليه ما توجه على تفسيره بالملايمة و
المنافرة على ان المحققين من الاشاعرة كصاحب المواقف واتباعه
اعترفوا بان الكمال والنقص في الفعل هو الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه ومن العجب ان كلام الش في تحرير محل النزاع ايض كان
كالصريح فيه حيث الكمال والنقص الذي هو معنى اخر للحسن والقبح خص م
وخارج عن محل النزاع بالصفات ففهم منه ان الكمال والنقص لو
تحقق في الفعل لم يكن خارجا عن محل النزاع والا لم يكن لتخصيص
الكمال والنقص بالصفات وجه ثم احتمل ههنا ان يكون الحسن و
القبح المحكوم به في الفعلين المذكورين بمعنى الكمال والنقص واذ
قد ظهر ان العقلاء قاطبة حاكمون بالمعنى المتنازع فيه في الاحسان
والظلم فالذي يبقى لنا ان حكمهم هل هو مستند الى بداهة او نظر
ومن المعلوم عادة ان جميع من في الشرق والغرب لا يتفق على نظري
ولا اقل من ان يقع الخلاف من بعض الناظرين وايض نرى الناس لا
يتوقفون في الحكم المذكور على النظر ولا يقع ممن سئل عنهما تثبت و

تدرج في الحكم بالحسن والقبح في الاحسان والظلم حتى ان العوام
من الاشاعرة لو سئل عنهما وكان بحيث لم يقرع سمعهم شيء من هذه
المسئلة لاختار الترجيح في فعل الاول وترك الثاني وان كان
متناهيا في البلادة خارجا عن اهل النظر فيدل هذا على انهم
مستندون في ذلك الى البداهة والجواب من قبل الاشاعرة منحصر
في ان جميع الناس وان حكموا برجحان الفعل والترك بداهة الا ان
هذه البداهة مستندة الى الوهم لا الى العقل الصرف والمعتبر حكم
العقل الصرف فلو ان انسانا واحدا حكم بمقتضى العقل الصرف
بما ذكرتم لكفى والشان في اثباته لكن نجوز ان يكون ما حكم به
الناس قاطبة بالبداهة خطاء ناشيا من الوهم يرفع الامان عن
جميع الضروريات ولا يتوهم ان الاشاعرة مخالفون في هذا الحكم
فان الاشاعرة ايضا اذا خلوا انفسهم من شوايب الخلاف يحكمون
بالحسن والقبح في الفعلين المذكورين ويرجحون احد الطرفين على
الاخر بحيث يصلح هذا الترجيح لان يفعل احدهما دون الاخر وهم
يسلمون ذلك لكنهم يذهبون الى ان هذا الحكم منهم منشاه الوهم
لا البداهة العقلية الصرف ومنشاء ذهاب الوهم الى ذلك ان
هذا الفعل مثلا مشتمل على مصلحة عامة او مفسدة عامة والوهم

يميل

يميل الى ان يحكم برجحان ما يشتمل على المصلحة دون العقل الصرف
فاصل الحكم برجحان الفعل مثلا مسلم بين الكل وانما نزاعنا في
كون هذا الحكم عقليا او وهميا وابدا هذا الاحتمال اعني كون هذا
الحكم وهميا مخصوص بالاشاعرة وباقي الطوايف موافقون لنا في
كون هذا الحكم عقليا ومن البعيد جدا ان يكون جميع هذه الطوايف
غير متفطنين بكون هذه البداهة وهمية وتختص الطايفة الاشعرية
به وما قاله الامام وغيره من الاشاعرة من ان هذا الحكم لاشتماله
على المصلحة الشاملة غير مجد هناك من دون ان يسندوا الحكم
برجحان ما يشتمل على المصلحة الى الوهم ومعه لا حاجة الى الاسناد
بالمصلحة فان كون الاحسان حسنا عقليا وكون ما يشتمل على المصلحة
حسنا عقليا في مرتبة واحدة وليس كون الحكم بحسن الثاني امرا وهميا
اظهر من كون الحكم بحسن الاول وهميا حتى يكون الاسناد الى الثاني
موضحا لكون الحكم المذكور وهميا واما جعل الحكم المحكوم به في — الحسن
الاحسان بمعنى الاشتمال على المصلحة كما هو الظاهر من الكلام كثير
من الاشاعرة فناش من عدم اتقان المقام كما بينا وجواب الشيخ ايضا
غير منقح قال المص ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا اعلم ان الحسن و
القبح الشرعيين معناهما على ما علمت يرجع الى ان لا تفاوت بين

الافعال في نفس الامر برجحان احدهما على الاخر بان يكون هذا الرجحان
صفة قايمة بالافعال اما بخلقه تع ذلك الرجحان في الفعل او بلزومه
لربذاته او بسبب لازم او عارض وانما هو اصطلاح منه تع ووضع قرره
بينه وبين عباده بمعنى انه تع اصطلح على رجحانه او ما يجري مجراه في
هذا الاصطلاح كلام نفسي هو نفس الامر بالفعل او انشاء الاذن فيه
على وجه التساوي او غيره الى غير ذلك من الانشائيات التي يمكن
التعبير بها عن الاحكام الشرعية والوضعية ولاحظ للعقل من هذا
الكلام النفسي الا ان يصدق في حقه انه متعلق به وان لم يكن قايما
به بل بذاته تع نعم كون العقل بحيث تعلق به الكلام النفسي صفة
اعتبارية له كما ان كون زيد بحيث يكون غلامه حسنا او جاره متمولا
صفة له كما هو شان الاوصاف التي باعتبار المتعلق فنقول ح ان العقل
لما لم يحكم بالحسن والرجحان في الفعل مثلا فيجب ان لا يحكم بالرجحان
بعد ورود الشرع ايض لان رجحان موافقة امر الشارع ان كان امرا
متقررا في العقل بسبب كونه موافقة له لزم ان يتقرر في الافعال
صفة الحسن وهو غير كونه شرعيا بل كونه عقليا فان مآله ح الى
ان امتثال امر الشارع واطاعته حسن ومخالفته قبيح عقلا وانه
لا يمكن للشرع ان يحكم بخلافه والعقل عالم بذلك ويقبح منه تعالى

ان يامر مثلا بفعل كل ما ينهى عنه بعد ذلك وينهى عن فعل كل
ما يامر به بعد ذلك فصار الامر اخرا الى القول بالحسن والقبح العقليين
لكن قد جعل مناط القبح معصيته تع ومناط الحسن اطاعته و
هذا ليس خلافا في اصل الحسن والقبح بل في ان الحسن ماذا والقبح
اي شيء كما ان القائلين بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في ان
ذبح الحيوان قبيح ام لا واكل اللحوم هل يقبح ام لا واختلف المعتزلة
في تقبيح بعض الافعال وتحسينها كما يظهر لمن تتبع وسيظهر في
هذا الكتاب ايض على انه على هذا لا يصير الحسن مجرد انه امر الله تع
بالفعل الفلاني ولا ينحصر في معنى قوله افعل كذا كما صرح به
القائلون بالحسن والقبح الشرعيين وان لم يكن امرا متقررا في الفعل
ولم يحصل له رجحان بسبب امر الشارع به كان الفعل خاليا عن الرجحان
اصلا واستوى الفعل الذي امر به الشارع والذي امر به الطاغوت
عند العقل فكما ان العقل لا يحكم بان ما امر به الطاغوت راجح في
نفسه بسبب امر الطاغوت به ويستحق التارك له لوما وتوبيخا
بسبب تركه ومعصيته للطاغوت ولا شيء عنده في ذلك الفعل
سوى انه مما اصطلح الطاغوت في شانه الحسن ولا يرغب العقل
الصرف في موافقة اصطلاحه ووضعه فكذلك ما امر به الله

لا يحكم العقل في شانه انه راجح في نفسه بسبب امره تعم به ويستحق
التارك له لوما وتوبيخا بسبب تركه ومعصيته له تعم ولا شيء عنده
في هذا الفعل سوى انه مما اصطلح الله تعم في شانه الحسن ولا يرغب
العقل الصرف الى موافقة اصطلاحه ووضعه ولو فرضنا ان واعظا
بالغ في وعظه ورغب الناس في الطاعة وحذر وانذر وانتهى في توبيخ
من تهاون في امر الله وتنديمه ولومه الكامل وذمه الى المدى واخبر العاصي
من الناس بمطاوعة الشيطان واعلان كلمة العصيان وبعث على
المبادرة بكل ما يوسوس به الخناس وبلغ الغاية في لوم من خالف
ذلك وذمه كانا عند العقل الصريح متساويين في انهما يرغبان
فيما لا يرغب فيه العقل ويلومان على ما لا يرى العقل الصرف لوما
عليه وان كل وعظ وترغيب في امر الاخرة يجب ان لا يتجاوز مجرد الاخبار
عن انه تعم اصطلح في الفعل الفلاني كذا وان ههنا عقابا دايما او
منقطعا الى ان يامرهم به ويرغبهم فيه بل ينبغي ان يكون حكايته لذلك
كحكاية ان الشيطان امر بكذا ونهى عن كذا وامر فرعون بكذا ونهى عن
كذا وان الامير النصراني المسلط ابتدع عقوبة كذا على من صلى وصام
من اهل البلد وكل واعظ وخطيب يتجاوز هذا الاسلوب فقد تعدى
طور العقل وتجاوز حده ومن علم ان النبي صم اظهر المعجزة وظهر صدقه

في اخباره بالنار والعقاب الدايم لمن جحده وانكر نبوته يتساوى منه
عند العقل الخالص انقياده عم والاذعان لنبوته والاستمرار على
الانكار والجحود والزيادة في العدوان والطغيان وانما الاجتناب
من النار والعقاب الدايم والحكم برجحان التحرز منه من مقتضيات
الوهم والعقل الغير الخالص الى غير ذلك فقد افضى القول بالحسن والقبح
الشرعيين الى نفي الرجحان عن الفعل اصلا وتساوي جميع الاعمال بعد
ورود الشرع ايض ولعل هذا معنى هذا الكلام من المص دون ما ذهب
اليه الشارحون فتامل قال واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي آه
لا يخفى ان الكلام النفسي هو حقيقة الحسن والقبح الشرعيين وان الكلام
اللفظي يجوز ان يخالفه سواء كان على سبيل الاخبار كان يقول اخبارا
عن ايجاب سابق كتبت عليكم كذا او وجبت عليكم الامر الفلاني مخبرا
عن انشاء سابق على هذا الاخبار او على سبيل الامر والنهي كان يقول
افعلوا كذا وان العلم بالحسن والقبح على التقدير الاول يتوقف على نفي
الكذب وعلى التقدير الثاني على نفي السفه والعبث فان قلت قد تقرر
عند الاشاعرة ان الكلام اللفظي مستلزم للكلام النفسي فعلى الاول
يتحقق اخبار نفسي عن ايجاب سابق وعلى الثاني انشاء نفسي هو امر او نهي
والاول واجب ان يطابق الواقع والا لزم الكذب في الكلام النفسي و

هو صفة نقص يجب نفيها ولا حاجة في هذا النفي الى الحسن والقبح
العقليين كما سبق والثاني هو معنى الايجاب مثلا فلا يتصور تخلف
الحسن والقبح عنه قلت اولا ان هذا لا يطابق الجواب المذكور في الشرح
فان الامر والنهي اللفظيين دليلا الحسن والقبح اللذين هما نوعان من
الكلام النفسي الا انه ثبت عندهم ان المدلول لا يتخلف عن هذا الدليل
وثانيا ان هذا الاستلزام غير صحيح عندهم فان ايجاد الكلام اللفظي الذي
كان الكلام النفسي المضاد لمدلوله متحققا من الممكنات المقدورة
نفي امكانه غير ممكن فان الكلام الكاذب ربما يصدر عن الممكنات
وفي هذه الصورة ايضا صدوره عن الله تعالى حقيقة عندهم بقي الكلام
في مقدوريته له تعالى ومن المعلوم ان ما يكون مقدورا للممكن يجب
ان يكون مقدورا له تعالى على ان مقدوريته لله تعالى كامكانه لازم من
صدوره عن العبد فان امتنع صدوره فمستند الى الارادة بمعنى
ان امتناع صدوره مبني على امتناع ارادته لا انتفاء مقدوريته
وما يمتنع ارادته بعد مقدوريته فانما هذا الامتناع لقبحه ولا معنى
لامتناع ارادة الافعال المقدورة الا قبحه العقلي ولو استلزم صدور
الكلام اللفظي وجود مدلوله لزم امتناع صدوره وعدم مقدوريته
له تعالى في الصورة المذكورة وقد ثبت انه مقدور فان قلت المقدور

هو صدوره عن العبد بحيث ينسب صدوره اليه او مطلق صدوره
واما صدوره عن الممكن بحيث ينسب اليه تعالى لا الى الممكن ويعد كلاما
له فغير مسلم انه مقدور والمستلزم للكلام النفسي هو هذا الوجه
الثاني من صدوره الذي هو غير مقدور دون الاول الذي ثبت انه
مقدور قلت اذا لم يكن صدوره عن الممكن على هذه الحيثية ممكنا
ومقدورا فاما ان يكون لانه ليس صدوره عن الممكن ممكنا او
لانه ليس كونه على سبيل هذه الحيثية ممكنا فالاول باطل والثاني
يقتضي ان يكون ايجاد الكلام الكاذب في الاجسام التي ينسب الكلام
القائم بها اليه تعالى ممتنعا غير مقدور مع ايجاده في الانسان من غير
تاثير لقدرته فيه ولو توقف له عليه وهذا مما لا يقول به الاشعري ولا
احد من المسلمين وان قيل بان خلق الكلام الكاذب في اي جسم كان
ممكن لكن نسبة ذلك الكلام اليه تعالى مبني على خلق العلم الضروري
عادة بانه كلامه كما هو مذهب الاشعري في العلوم ولعله لا يمكن
خلق ذلك العلم في الاذهان والعقول ورد ان خلق ذلك العلم
في العقول من الامور الممكنة المقدورة وغايته ما في الباب ان
يكون فيه اغراء بالجهل الذي هو وجود الكلام النفسي الكاذب في
ذاته تعالى ان اعتقدنا استلزام الكلام اللفظي المضاد على الوجه

المذكور كون الكلام النفسى قايما بذاته ولا امتناع فيه لان الاغرا
بالجهل بل خلق جميع الجهالات فى المعارف الالهية وغيرها صادرة
منه تع من غير مدخل للمخلوق فيه وغير ممتنع منه تع عندهم وانما
يمتنع مثله اذا قلنا بالحسن والقبح العقليين وخلق اى علم فرض فى
اذهان العباد ممكن مقدور له تع ضرورة واتفاقا لكن المعتزلة
والشيعة يجعلون ارادة خلق بعض العلوم ممتنعا بناء على قبحه وغيرهم
يجعل ارادته ايض ممكنة بناء على نفى الحسن والقبح العقليين واما ثانيا
فلان وجود الكلام النفسى الذى هو عبارة عن حسن الفعل وقبحه
لاينافى وجود ضده اذ يجوز ان يتعلق بتعلق الامر اللفظى كلام نفسى
هو نهى عنه ولا محذور فى تكليف ما لايطاق على تقدير انتفاء
الحسن والقبح العقليين وما تخيله بعض الاشاعرة من قيام دليل عقلى
على استحالته مما لاطايل تحته وبعد تعلق كلامين نفسيين على
هذا الوجه بفعل لاوجه لترجيح احد طرفيه على الاخر لا شرعا ولا عقلا و
هذا الاحتمال قايم فى كل حكم شرعى فعلى هذا ينتفى الحسن والقبح
الشرعيان ايض ولايبقى ترجيح للعمل بالحكم الشرعى دون الاحتمال
المقابل له فعلم بذلك ان ما ذكره المص كما يحتمل ما ذكرنا يحتمل ما ذهب
اليه الشارحون لكن الترجيح لما ذكرنا لانه على ما ذكرنا ينتفى الترجيح

فى نفس

فى نفس الامر وعلى ما ذهبوا اليه ينتفى العلم بالرجحان دون الرجحان
فى نفس الامر فتدبر قال المص قدس سره ولجاز التعاكس اقول
هذا عطف على ما سبق من حيث المعنى فان حاصل المعنى انهما لو ثبتا
شرعا لانتفيا فهذا عطف على الثانى بحسب المعنى وخلاصة هذا الدليل
انه لو كانا شرعيين لجاز من الشارع عكس ما صنع كان يحرم الاحسان
ويوجب الاساءة وهذا باطل ضرورة لانا نعلم ان الاحسان حسن
والاساءة قبيح وهو قريب من الدليل الاول لايكاد يوجد بينهما تفاوت
يعتد به قال جواب اعتراض ربما يورد اه انما جعله جواب اعتراض
يورد ههنا وجعل ما يتلوه جوابا عن ادلة الخصم على انهما ليسا عقليين
ولم يجعل الجميع لان ما سيجىء لو تم لدل على انتفاء الحسن والقبح العقليين
فى نفسه فان الحسن والقبح فى شىء من الافعال لايكاد يستمر على
اختلاف الاحوال والاوضاع وهذا لو تم لدل على انتفاء الضرورة
فى مثال مفروض وهو انما يقدح فى الدليل الاول من هذه الادلة
ولو تم فى جميع الامثلة والجزئيات ايض فانما يقدح فى تقسيمهم الحسن و
القبح الى الاقسام الثلثة اعنى ما يكون بديهيا وما يكون نظريا
وما لاسبيل الى العلم به من دون توقيف الشارع ولايقدح فى شىء
من مذاهبهم الثلثة من اسنادهم الحسن والقبح الى ذوات الافعال

جوابا عن ادلة الخصم على انهما ليسا عقليين كما فعل الشارح العلامة ثم

اوصفاتها اللازمة او الوجوه والاعتبارات ويمكن الجواب بوجهين
اخرين احدهما منع الفرق بين العلمين بالجلاء اما عندنا فظاهر واما
عند الخصم فلان منشأ الخلاف منه توارد الشبه على ذهنه وان جزم
بما ادعى وربما يشتبه محل النزاع بغيره لسبب مشاغبات كثيرة تشوش
الذهن وتزعج النفس ويجعله كمن يغلب عليه الوسواس وثانيهما ان التفاوت
بينهما من جهة ان احدهما اولى والاخر وجدانى فان حقيقة النزاع
ترجع الى انه هل يمدح العقل بصرافته فاعل هذه الامور ام هو
ناش من شوب الوهم وفيه ان النزاع فى ان الفعل هل هو راجح فى
نفسه ام لا ووجدان العقل ذلك بصرافته دليل او تنبيه عليه وقد
ادعيتم ان العقل يجد رجحان الامور المذكورة بالضرورة ومن المعلوم
انه لو كان ضروريا لكان اوليا اذ لا مجال لغيره من الضروريات و
حاصل ايراد المعترض انه لو كان حسن الامور المذكورة اوليا لم يخالف
غيره من الاوليات بالجلاء والخفاء فان منع مخالفته غيره فى الجلاء
والخفاء كان راجعا الى الوجه الاول وليس ايراده ان كون ادراك الحسن
مستندا الى العقل الصرف لو كان بديهيا لم يخالف غيره من البديهيات
ويمكن ان يسند المنع المذكور فى المتن بسند اخر بان يقال ربما تختلف
الاوليات بالجلاء والخفاء بسبب معارضة الشبه وغيرها ولا يختص

منشا

منشأ الاختلاف فى اختلاف تصورات الاطراف كما تختلف تقرر فى
موضعه بل ربما يختلف فى نفسها جلاء وخفاء بالنظر الى الاذهان
فيجوز ان يكون بعض الاوليات متساويا بالنظر الى الاذهان و
بعضها مختلفا وهذا الذى يكون خفيا بالنظر الى بعض الاذهان
يكون خفيا بالنظر الى هذا البعض والبعض الاخر من البديهيات
الذى يكون متساوى النسبة الى جميع الاذهان يكون جليا بالنظر
الى هذا البعض من الاذهان قال وتقرير الجواب ان الكذب فى
الصورة المذكورة آه اقول لا معنى لكون الكذب فى الصورة المذكورة
قبيحا مع كونه واجبا ثم ما يذم على تركه ولا يمدح على فعله وان التعرض وكونه
ربما لا يهتدى اليها لضيق المجال عن الاحتيال فى النيات والقصود
وذلك معلوم عادة ولعل مراد المص ان القبيح الذى يستحق الذم بفعله
عند تساوى الامور المقارنة له فى الحسن والقبح ربما يعارضه قبيح
اقوى منه فى القبح فينقلب قبحه حسنا فان الحسن والقبح ليسا من
الذاتيات فربما يتخلف القبح عن القبيح والحسن عن الحسن فالراجح
اختيار مذهب الجبائى فى الجواب على انه ربما يمكن التخلص عن
الكذب فى بعض الصور فلا يرد هذا بجميع صوره نقضا على المذهبين
الاخرين وفى هذا الاخير تكلف قال وجه اللزوم ان العبد مجبور

في افعاله آه في هذا التقرير خلل فانه يدل على تحقق اللازم لا على الملازمة
فيصير المتصلة اتفاقية لا لزومية وايض ماذكره في بيان الملازمة
كاف في اثبات المدعى وهو نفي الحسن والقبح العقليين في افعال
العباد فاي حاجة الى الشرطية المذكورة ويمكن ان يوجه بان المراد
بقوله لو كان الحسن والقبح بالعقل انه لو انحصر الحسن والقبح في العقلي
وكان الشرع كاشفا فقط كما هو مذهب المعتزلة لما كان شيء من افعال
العباد حسنا ولا قبيحا مطلقا لا شرعا ولا عقلا وذلك للزوم
بحكم العقل فقوله عقلا في تالي الشرطية متعلق بقوله لما كان وقيد
للنفي لا للحسن والقبح كما يتراءى في بادي النظر وبيان اللزوم ان
العبد مجبور في افعاله والمجبور لا يكون افعاله حسنا وقبيحا عقلا
بالاتفاق فينتفي الحسن والقبح العقليان فقوله عقلا في الكبرى قيد
للحسن والقبح واذا انتفى الحسن والقبح العقليان انتفى الحسن والقبح
مطلقا لانه اما بالعقل فقد انتفى واما بالشرع فقد فرض في مقدم
الشرطية انتفائه فبيان اللزوم بيان لانتفاء احد قسمي ما تضمن التالي
انتفائه بحسب الواقع حتى يترتب على المقدم باستلزامه انتفاء القسم
الآخر انتفاء القسمين معا لكن لا يلائمه قوله واللازم بط باعترافكم
فتامل ثم لما اراد ان يبين انه يلزم على المعتزلة بعد ابطال الحسن

والقبح

والقبح العقليين بطلان الحسن والقبح مطلقا لقولهم بالانحصار احتاج
الى الشرطية التي مقدمها انحصار الحسن والقبح في العقليين ولو اكتفى
بوجود الجبرية وانه يستلزم نفيهما لم يفهم انه يلزم عليهم بعد ابطاله بطلان
مطلق الحسن والقبح لجواز ان يكونوا قائلين بالعقليين والشرعيين جميعا
موزعين على الافعال الاختيارية فاذا انتفى الاول بالدليل بقي الثاني
فاختار هذا التقرير المشتمل على الشرطية تنبيها على هذا المعنى وتشنيعا
على الخصم قال وان وجب فالفعل اضطراري آه فان قلت انما يكون
الفعل اضطراريا لو كان وجود المرجح من الفاعل على سبيل الاضطرار وهو
غير مسلم لجواز وجوده منه اختيارا قلت هذا الدليل لو تم لدل على ان
صدور المرجح ايض عن الفاعل اضطراري بجريانه في كل صادر من فاعل
واقول هذا الدليل من الاشاعرة غير لايق لا تحقيقا ولا الزاما اما
الاول فلان بطلان الترجيح من غير مرجح واستلزامه انسداد باب اثبات
الصانع غير مسلم عندهم واما الثاني فلان الشيعة والمعتزلة قائلون
بجواز الترجيح من غير مرجح موجب ان لم يجوزوا ارادة من غير داع ولا فعلا
بغير ارادة من المختار وايض لو تم هذا الدليل لزم الجبر في فعله تع ايض وهم
يتحاشون عن ذلك والجواب المذكور في الشرح ان بني على اصول المص كان
ماله الى ان الفعل مستند الى ارادة واجبة وموجبة لكن لا الى انه ينافي

التحسين والتقبيح العقليين وانما ينافيه لو لزم الاضطرار الذي لا يتوسط
فيه الارادة اصلا وان بني على المشهور بين متكلمي الشيعة كان مآله الى
ان الارادة وان كانت موجبة الا انها غير واجبة وبطلان الترجيح من غير
مرجح بمعنى صدور الارادة من الفاعل بغير وجوب مم عندهم ولا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع الا اذا جوزنا فعلا بغير فاعل بل بمجرد ماهية الفعل
الممكنة واما تجويز فعل من فاعل موجود بغير وجوب فلا وللاشاعرة
تقرير آخر لهذا الدليل فصلناه مع ما عليه في حواشي شرح المختصر قال
قد اجتمعت الاشاعرة اجماعا عاما مركبا اه الاجماع المركب هو انحصار اقوال
الامة في قولين او اكثر ومن احدث قولا ثالثا او خارجا عن الاقوال التي
انحصر مذاهب الامة فيها كان خارقا لذلك الاجماع المركب والظاهر ان
هذه المسئلة مما اجمع عليه المسلمون وانحصر قولهم في واحد فيها
وهو نفي فعل القبيح وترك الواجب وان اختلفوا في الدليل عليه وسلكوا
طرقا مختلفة اليه وتوجيه التركيب فيه لا يخ عن تعسف وذلك بان
يق ان المعتزلة وان اثبتوا قبيحا وحسنا بالنسبة اليه تع لكنهم قالوا
ايض بانه يفعل كل واجب ويترك كل قبيح والاشاعرة لم يثبتوا قبحا وواجبا
بالنسبة اليه لكنهم لم يصرحوا باللازم منه وهو انه لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فلم يحصل الاجماع على القول المذكور اجماعا بسيطا نعم من اثبت

194

القبيح والواجب بالنسبة اليه وانه يفعل الاول او يترك الثاني فقد
خرق اجماعا عاما مركبا وفيه ما لا يخفى ثم الاستغناء والعلم غير كافيين في
نفي القبيح وترك الواجب بل لا بد من اخذ القدرة ايض اذ لولاها لم يقبح
منه فعل القبيح وبعد اخذ هذه الثلثة ينبغي ان يؤخذ بمسلك التنزيه
في الافعال وهو ان صانع العالم او واجب الوجود منزه عن فعل المرجوح
كما انه منزه عن صفة النقص فالمسلك في الصفات والافعال واحد لا
تفاوت بينهما وطريق بيانه ان العقلاء قاطبة في جميع الاعصار مجمعون
عليه فدل على انه بديهي والا لوقع الاختلاف فيه كما سبق الاشارة اليه
مرارا وبيان قدرته تع عليه انه اذا صدر عنه تع فاما ان يصدر عنه
ايجابا او اختيارا والاول باطل اما اولا فلان الايجاب نقص والنقص
عليه تع محال واما ثانيا فلان الايجاب مستلزم لقدم الفعل وقدم
الممكن مح عند اكثر المتكلمين اما بديهة واما لان الممكن لا يتصور ان
يوجد بلا تاثير من الغير فيه ولا معنى للتاثير الا الاحداث كما يدعي البداهة
فيه كثير من المتكلمين فتعين الثاني فاذا كان صدوره عنه تع على سبيل
الاختيار تم هذا الدليل لان صدور القبيح عن الغني العالم بقبحه المتمكن
من تركه قبيح وقوله قدس سره مع قدرته عليه يحتمل ان يكون اشارة الى هذا
المعنى فيصير حاصله ان دلالة الامرين المذكورين على انتفاء القبح عن

افعاله ليس بانفرادهما حتى يستغنيا عن ضميمة غيرهما اليهما بل بضميمة
القدرة ويمكن ان يكون اشارة الى دفع توهم نشاء من نفي القبح عن افعاله
تع لانه يوهم ان القبيح ممتنع عليه والممتنع لا يكون مقدورا كما توهم
النظام واتباعه فاشار الى ان الدليل وان دل على ان القبيح ممتنع عليه احتراز
لكنه لا ينافي القدرة بل يجامعه لكنه سره لم يكتف بعدم
المنافات بل تصدى للاستدلال على تحقق القدرة على القبيح وقد
علمت مما قررنا ان بيان القدرة على التوجيه الاول انما يتوقف على
بيان التمكن من الترك دون التمكن من الفعل فيحمل قوله لعموم النسبة
على ما يساوق عموم نفي الايجاب مما ذكرنا من الدليل واما على التوجيه
الثاني فيحتاج الى اثبات التمكن من الفعل دون الترك على عكس
التوجيه الاول والذي يمكن ان يستدل به عليه ان عدم التمكن
من ايجاد ممكن عجز ونقص يجب تنزهه تع عنه ثم ان كان ايجاد هذا
الممكن مقدورا للغير تع وذلك الغير من جملة مقدوراته ومعلولاته
تعالى لا محالة وجب ان يكون مقدورا له تع ايض بطريق اولى لما تقرر
في العقول من ان القوة والتمكن من الاقوى يستدعي التمكن من الاضعف
بل اولى والفاعل اقوى في باب الوجود من المفعول وان لم يكن غيره تع
متمكنا منه فاما ان يكون في مقدوراته تع ممكن يتمكن منه فالامر

كك

كك ايض بلا فرق والا فلا حظ له من الامكان لان وجوده يستلزم احد
امرين اما ان يوجد بلا تاثير من الغير فيه واما ان يوجد الممكنات منتهية
بدون ان تنتهي سلسلة الايجاد الى الواجب بذاته وكلاهما محال بالذات
وما يستلزم محالا بالذات فهو محال وهذا مقنع لطالب الحق وان لم
ينفع في اسكات الخصم ولئن سلمنا دخوله في دايرة الامكان فيمكن
ان يخصص الدعوى بغير هذا القبيح ولا غرض يتعلق باثبات قدرته
تع عليه فان قلت قولكم ان القادر على القادر على الشيء قادر على ذلك
الشيء منقوض مثلا بانه تع قادر على ايجاد جسم قادر على الحركة مع انه
لا يصح ان يق انه تع قادر على التحرك قلنا الذي يقدر الجسم المذكور
عليه هو ايجاد الحركة في نفس ذلك الجسم بان يكون الجسم محلا له وكما انه
تع يقدر على ايجاد ذات ذلك الجسم يقدر على ايجاد الحركة فيه واما
ايجاد الحركة في ذاته تع فلا يقدر ذلك الجسم عليه فلا يلزم من قدرته على
الجسم قدرته على ايجاده في ذاته تع وقس عليه جميع ما يمكن النقض به وزعم
بعضهم انه يجب ان يوخذ العلم بالعنى مكان العنى في الواقع حتى يتم
الدليل المذكور ويجب حمل كلام المص عليه ايض بان يقدر متعلق العلم
القبح والغنى معا اما اولا فلان العالم بقبح القبيح قد يفعله اذا كان
جاهلا بغنائه عنه واما ثانيا فلان الفعل والترك ينبغي ان يعلل بالداعي

والداعي في حقه تع ليس الا العلم فوجب ان يعلل به لا بمعلومه انتهى
واقول فيه نظر اما اولاً فلان الجهل بالغنى لا يصحح صدور القبيح وانما
يصحح صدوره لو سلم الجزم او الظن بالحاجة فلو لم يكن هناك حاجة
مجزومة ولا مظنونة قبح صدور القبيح عن الغني فينبغي ان يعتبر في الدليل
عدم اعتقاد الحاجة لا الاعتقاد بالغنى مكان الغنى واما ثانياً فلان
قوله الفعل والترك ينبغي ان يعلل بالداعي ان اراد به انه يجب ان لا
يعلل بغيره اصلاً ففيه ما فيه فان الفعل يعلل بذات الفاعل و
الصفات التي يتوقف عليه القدرة وبنفس القدرة وبالارادة ان
جعلناها غير الداعي وان اراد به انه يجب ان يعلل بالداعي وان جاز
ان يعلل بغيره ايض ففيه انه لا يضر التعليل بالغنى دون العلم به فان
المص قدس سره انما علل بالغنى وانتم لا تمنعون منه ولا ينافي ذلك
كون العلم بالغنى ايض علة في الواقع ولا يجب عليه ذكر كل ما هو علة بحسب
الواقع ولو وجب ذكر كل علة بحسب الواقع لزم الاخلال بنفس الغنى على
تقدير اخذ العلم بالغنى مكانه واما ثالثاً فلان مراده ان كان بالتعليل
التعليل الذهني الذي هو الاستدلال على الشيء ففساده ظاهر فانه لا يجب
تعليل الافعال والترك بهذا المعنى بالداعي الذي هو علة في الواقع اذ
لا مانع من الاستدلال عليهما بغير ما هو علة لهما في الواقع ولا بعلة غير

الداعي

الداعي وان كان التعليل بحسب التحقق في الواقع فلا يتعلق بهذا المقام
فان المص انما استدل على ترك القبيح بما ذكر لا انه علله به في مقام بيان
علته الخارجية ثم اخذ الغنى كاف عن العلم بالغنى لان وقوع الغنى
دليل على علمه بالغنى لقيام الدليل على علمه بجميع ما هو واقع ولا
دليل على علمه تع بالغنى سوى وقوعه فلو اخذنا العلم به ولم تأخذ
وقوع الغنى لم يلزم العلم ولم يتم لما ذكرنا من انحصار دليله فيه و
اذا اخذنا وقوع الغنى لزم العلم به فاغنى عن ذكره وايض لو كان مراده
قدس سره من قوله وعلمه العلم بالقبح والغنى معاً لكان الاصوب التصريح به
في حيز قوله وعلمه وترك ذكر وقوعه لان ذكر العلم به يغني عن ذكر وقوعه
فلما ذكر وقوعه علم انه لم يرد اضماره في حيز العلم بل اكتفى به عن ذكر
العلم به على انه لا حاجة الى ذكر العلم به فان الغنى اذا كان واقعاً
لم يكن الحاجة مقطوعة ولا مظنونة لامتناع الجهل عليه وقد عرفت
انه كاف في الدليل قال واحتج عليه بما سبق من ان آه كما قد سلفنا
ما يتعلق بهذا الدليل في فواتح الحواشي قال والاستحالة بالغير
لا ينافي القدرة آه اقول انما لا ينافي الاستحالة بالغير القدرة اذا كان
الفاعل قادراً ومتمكناً من دفع ذلك الغير ومجرد كون ذلك الشيء ممكناً
في نفسه لا يكفي في كون ذلك الشيء مقدوراً الا ترى ان تحريك حجر كان

وزنه مثلا ممكن في نفسه وعند كونه تحت جدار من حديد او
جبل غير معتد وبهذا الاولى ان يقال القدرة انما يعتبر بالنظر الى ذات الفاعل
والمفعول مع قطع النظر عن ارادته وداعيه فاللازم في القدرة على
الشيء ان لا يكون في ذات الفاعل وصفاته التي هي غير الداعي و
للارادة مانع عن صدور الفعل والترك ولا في ذات المفعول وصفاته
مع قطع النظر عن تاثيره في الداعي اي دواعي الفاعل مانع عن تاثير الفاعل
وما يلحق بعد ذلك من الدواعي ويكون الفعل واجبا او ممتنعا بسببه
لا يضر كون الفاعل قادرا واياه اراد المص بالامتناع اللاحق فانه
يلحق الفاعل في مرتبة ثانية عن القدرة وربما يشبه بما كان ممتنعا
بشرط ما يلزم نفيه ويتاخر عن عدمه وان كان بينهما فرق ظاهر والعرف
في استعمال لفظ القدرة شاهد بما ذكرنا فان كان في غاية النزاهة
والتقوى وكان يملك الورع امره ويقبض عن ناصيته قلبه لا يوصف
بالعجز عن شرب الخمر ومفارقة الاثم وغشيان المحارم وليس وصفه
بالقدرة على ذلك وعدم وصفه بالعجز مبنيا على ان ارادة القبيح ممكن
وان كان بعيدا ومرجوحا بل لو فرضنا ان امره ترقى الى ان صار ارادة
القبيح منه ممتنعا مع بقائه على حاله لو فرض عدم علمه بقبحه او عدم تنزه
نفسه ووصل الى هذه الغاية لم يمتنع منه ارادة القبيح لو صف في

تلك

تلك الحالة التي يمتنع منه الارادة بالقدرة على القبيح ومن خالف في
المسئلة كالنظام والامام الرازي فانه كثيرا ما يجعل القول بالحسن و
القبح منشأ لالزام سلب القدرة فمن قلة تمييزه او شدة عناده ومكابرته
قال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه اقول
فيه بحث اما اولا فلان امتناع استكمال ذاته تعالى بغيره مما لا يقول به
الاشاعرة وذلك لان جميع الصفات الكمالية عندهم غير ذاته تعالى
وعمدة استكمال الذات بهذه الصفات ولا شك ان مثل هذا الوجدان
كما هو مذهبهم فلا يليق منع غيره من انواع الاستكمالات فان قلت انما
يمتنع عندهم الاستكمال بالغير وليست هذه الصفات اغيارا في مذهبهم
قلت عدم تسميتهم صفة الشيء غيرا له مبني على اصطلاح وتفسير للفظ
الغير والا فهذه الصفات ليست عين الذات عندهم كما يصرحون به في
مقالاتهم واذا لم يمتنع الاستكمال بما ليس عين الذات فدعوى امتناع
الاستكمال بخصوص ما يسمى غيرا غير مسموع فان العقل لا يفرق بين احاد
ما ليس عين الذات في كون الاستكمال به نقصا للذات نفسه نعم لو فرق
بين ما كان من الاغيار مستندا الى الذات وما لم يكن فرقا بديهي البطلان
ثم لو كان مناط امتناع الاستكمال كون الغرض مغايرا للذات تعالى لوجب
على الشيخ ان يعتبر عنوان الغيرية في الاستدلال ولغيرية الغرض به

ويصفه بهذا الوصف ومانراه فعله على انه يمكن ان يكون الغرض
صفة اضافية حادثة وليس مثلها غيرا عندهم كما يدل عليه دليلهم
المشهور نعم يمكن ان يقال يلزم على هذا ان يكون كماله تعالى حادثا لكنه غير
ما ذكروه وسننبه على الجواب عنه ايضا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
هذا الغرض حصول صفة من الصفات الكمالية والاستكمال بالصفة
عين مذهبهم ولا يمكنهم منعه لا يقال كون الفعل علة لصفة كمالية غير جائز
فانه حادث والصفة قديمة على ما ثبت فيما سبق من امتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى لانا نقول لعله علة لبقاء الصفة دون اصل وجودها فان قلت
فعلى هذا لا يكون الذات علة مستقلة للصفة فيحتاج قبل هذا الفعل الى
فعل آخر وهكذا فيلزم قدم الفعل وقد تقرر عندهم امتناع قدمه ولو
نوعا قلت لعل العلة قبل الفعل بعض الاعدام التي تنقطع عند وجود
هذا الفعل غير عدم الفعل لان الغرض من ايجاد الفعل ح يكون ما يكفي
فيه عدمه وهو كما ترى فان قلت يلزم الاستكمال بالقدر المشترك بين
الفعل وبين الترك السابقة عليه وكون كماله موقوفا على الغير قلنا
ليس الكلام في عدم استقلاله بالكمال وتوقفه على فعله وتركه المستند
اليه في كونه مستكملا بذلك الغرض وناقصا بدونه وانه محال وقد بينا
ان مثله لازم لمذهبهم نعم يمكن هو دليل آخر براسه والجواب عنه ان

عدم استقلال الذات في صفة الكلام بمعنى انه يستند الى ما يستند الى
الذات ايضا لازم لمذهبهم فان صفة القدرة يتوقف على صفة العلم وهما
معا يتوقفان على صفة الحيوة الى غير ذلك على انه لا يفرق العقل بين
ان يكون بالذات مستكملا بما يصدر عنه ويستند اليه بان يكون
الصادر نفس صفة الكمال وبين ان يكون الذات مستكملا به بان
يكون صفة الكمال موقوفة عليه والا يكون الصادر نفس صفة
الكمال فاذا جاز الاول جاز الثاني ايضا وكذلك الكلام اذا قيل بان الموقوف
عليه لصفة الكمال فيما لزم عليكم غيره تعالى فان الفعل والترك غيره تعالى
باصطلاح الاشاعرة بخلاف صفة العلم التي تتوقف عليها صفة
القدرة وصفة الحيوة التي تتوقف عليها صفتا العلم والقدرة
فانا نقول اولا ان صفة الحيوة والعلم وان لم يكن غيره تعالى لكن ايجاد
صفتي العلم والحيوة ولو ايجابا غيره تعالى باصطلاحهم ومن المعلوم ان
صفة القدرة مثلا كما يتوقف على صفة العلم كذلك يتوقف على ايجاد
صفة العلم بديهة ولو على سبيل الايجاب وثانيا ان العقل لا يفرق
بين توقف صفة الكمال على الصفة المستندة اليه تعالى التي ليست عين
الذات وان لم يكن غيره وبين توقفها على الفعل والترك الذي غيره
اصطلاحا اذا لم يكن ذلك الفعل والترك مستندا الى غيره تعالى بل

بل كان مستندا اليه تع بل يحكم العقل بتلازمهما في الامتناع والجواز
وكونهما نقصا وعدمه **قال** والا لم يصلح ان يكون غرضا للمأمور من العلم
الضروري اه هذا تام والسند انهم يجوزون ان يعبد المكلف ربه
تعالى بانواع العبادات بدون طمع في الثواب والنفع وخوف من
العقاب والضرر بل لكونه تع اهلا لذلك ويكون الغرض الباعث له
على هذه العبادة تحصيل الامتثال الذي هو حسن شرعا بدون ان يكون
الانتفاع بهذا الامتثال في العاجل والاجل ودفع العقاب والضرر
فيهما ملحوظا له وباعثا اياه عليه على انه اذا جاز الفعل بدون الغرض
اصلا كما هو مختارهم في محل النزاع فلان يجوز الفعل مع تحقق الغرض
النافع للغير وان لم يكن نافعا للفاعل اولى وهذه الاولوية ضرورية
قال المص قدس الله روحه وارادة القبيح قبيحة اه اعلم انه لا خلاف بين
المسلمين في انه تع قدر الحوادث وعلم جميع الحوادث واسبابها التي
تترتب عليها وخلق تلك الاسباب المؤدية اليها مع علمه تع بهذه التأدية
وما ينسب الى بعض المتكلمين من انه تع لا يعلم الحوادث قبل وقوعها
فغير ثابت عما ينسب اليه وعلى اي تقدير لا يعبأ بهذا الخلاف وليس الكلام ههنا
معهم قطعا ومن المعلوم انه يمكن اطلاق المشية والارادة على هذا التقدير
وخلق الاسباب المؤدية الى الحوادث بالنسبة اليها وهو صحيح عرفا ولغة

فانا

فانا نعلم قطعا ان انسانا اذا علم انه متى اعطى زيدا سيفا قاطعا قتل عمروا
وان لم يكن مجبورا على قتله ومضطرا اليه فاعطاه السيف مع علمه
هذا فقتله يصح عرفا ان يق انه متى شاء قتل زيد واراده وان كان اعطاؤه
السيف اياه لغرض اخر كقتل الكلب العقور وشبهه فلا نزاع في ارادة
القبيح بهذا المعنى وانما النزاع في معنى اخر كان يريد فعله مباشرة او
يكون له غرض يتعلق به او يكون له ميل اليه هو صفة زايدة على
ذاته عند القائلين بالصفات الزايدة فصار حاصل النزاع انه هل يمكن
ان يريد الله تع فعل القبيح مباشرة او لا او هل يمكن ان يكون له غرض
يتعلق بفعل القبيح ويكون افعاله وخلقه شيئا من الاشياء لا يترتب
عليه القبيح ام لا لكن الاشاعرة لا يقولون بالغرض في شيء من الافعال
فلا يتأتى منهم ان يقولوا يكون القبيح مرادا له بمعنى ان غرضه من بعض
افعاله او جميعه هو وقوع القبيح واما الميل الشبيه بما نجد من انفسنا
من الشوق الى شيء فهو وان لم يبعد ان تقول به الاشاعرة لكن اكثر العدلية
كالمص قدس سره لا يقول بتحققه في شانه تع بل كثير منهم يجعلون الارادة عبارة
عن اعتقاد النفع والمصلحة فلا يتأتى منهم القول بانه تع يريد بعض ما لم يقع
او لا يريد بعض ما يقع كالقبايح ويريد بعضه كالطاعات فالنزاع انما هو
في المعنى الاول لنا الاشاعرة قالوا بعدم ارادة الله تع شيئا مما لم يقع المراد علم

ان القادر لم يرده وان الكاينات جميعًا فعله مباشرة فقد اراد ان
يفعله ويخلقه بان يباشر فعله وخلقه واما المعتزلة فالارادة عندهم
ارادتان ارادة تكليف وارادة تكوين والاول قد يتعلق بما لا يقع واما
الثاني فلا يتعلق بما لا يقع وشيء من الارادتين لا يتعلق بالقبيح اما التكليف
فظاهر واما التكوين فلقبح ارادة القبيح مباشرة وربما تعلق ارادة
التكوين بما يؤدي الى القبيح لان ما يؤدي الى القبيح ربما لا يكون قبيحا بل
يكون حسنا كما يؤدي ايمان احد الى ان يقتله الكافر ظلما وعدوانا وانما
يوصف بالقبح ما يستلزم القبيح ويوجبه بحيث يمتنع تخلف القبيح عنه و
ارادة التكوين على سبيل المباشرة للشيء اما ان يكون بمعنى العزم عليه و
الهم به وان لم يتحتم ولم يبرم بعد واما ان يكون بمعنى ابرامه وتحتمه بحيث
لا يتخلف الفعل عنه الا ان يكون العزم وابرامه صفة زايدة بل من المعاني
الاعتبارية كما ان غيره من صفاته كذلك وكلا المعنيين لا يتعلق بالقبيح عند
المعتزلة واصحابنا ويتعلق عند الاشاعرة فنقول الحكم بان ارادة القبيح قبيحة
يستلزم ان يكون ارادة العباد للحرام فعلا قبيحا محرما وهو كذلك عند اصحابنا
سواء كان تاما مستتبعا للقبيح او عزما ناقصا غير مستتبع لكن قد تقرر عندهم
ان ارادة القبيح اذا كانت غير مقارنة لفعل قبيح يتعلق بها العفو وعلى ذلك
دلت الرواية المأثورة عن اصحاب العصمة ص واما اذا كانت مقارنة

فلعله

فلعله ايضا كذلك اذ ظاهرهم الاجماع على ان فعل المعصية لا يتعلق به الا
اثم واحد ومن البعيد ان يتعلق به اثمان احدهما بارادته والاخر بايقاعه
فيندرج التدافع بين ما ذكره المصنف ره من قبح ارادة القبيح وبين ما
هو المشهور من ان الله تعالى لا يعاقب بارادة الحرام وانما يعاقب بفعله وما اوله
به بعضهم من ان المراد انه لا يعاقب العقوبة الخاصة بفعل المعصية بمجرد
ارادتها ويثبت الثواب الخاص بفعل الطاعة بمجرد ارادتها نفيه ان
شيئا من ذلك غير صحيح فان الظاهر من النصوص انه تعالى لا يعاقب ولا يواخذ
على ارادة المعصية اصلا وان الاجماع قائم على ان ثواب الطاعة لا
يترتب على ارادتها بل المترتب عليها نوع اخر من الثواب يختلف باختلاف
الاحوال المقارنة لها من خلوص النية وشدة الجد فيها والاستمرار عليها
الى غير ذلك ولا مانع من ان يصير في بعض الاحوال اعظم من ثواب نفس
الفعل الذي لم يكن لصاحب تلك الارادة البالغة الجامعة هذه
الخصوصيات وكان تتبع الاثار المأثورة يغني عن الاطالة في ذلك
الباب وتخصيص الارادة التي حكم المص بقبحها بالارادة المستتبعة للفعل
غير صحيح لان المقصد بهذه المسألة ان يفرعوا عليها عدم ارادته تعالى للقبايح
والشرور الواقعة وغير الواقعة وايضا مراده تعميم ارادة الحسن ان يثبت ارادته
تعالى للطاعات التي يتركها العباد وظاهر ان ارادته تعالى لها غير مستتبعة لها

فعلم ان مراد من الارادة التى حكم بقبح تركها هو الارادة الغير المستتبعة فتعين
ان يكون مراده بها اولا ايض مثلها او اعم منها واما الحكم بان ترك ارادة
الحسن قبيح فانما يتم على اطلاقه في الواجبات لان ترك ارادة المندوبات
كترك نفس المندوبات من العبد ليس بقبيح ودعوى قبحه في شانه تع مطلقا
ممنوعة القول بان غناه وقدرته وعلمه الشاملين تستلزم ذلك وان لم
يكن الحسن واجبا بل يكفي رجحانه وهو المراد بالحسن ههنا دون ما يشمل
المباح مما يمكن منعه ثم انه يلزم على ذلك ان يكون كل فعل في شانه تع
اما قبيحا عقليا او واجبا عقليا ولا يتحقق الاقسام الاخر لان الفعل
ان كان موصوفا بالرجحان كان واجبا وان لم يكن موصوفا به فان
كان مرجوحا كان الترك واجبا بمثل ما ذكر في الفعل الراجح وان
كان متساوي الطرفين لم يكن في فعله فايدة وكان بحسب الظاهر عبثا
وانه قبيح قال وروى مرفوعا الى النبي ص آه قد علم مما سبق ان اطلاق كون
الحوادث بمشية الله تع لا تدل على محل النزاع بوجه من الوجوه فان كون
الحوادث جميعا مما قدره الله تع وعلم ترتبه على ما اراده بلا واسطة مما لا نزاع
فيه ومن اراد شيئا قصدا وبالذات وقد علم ترتب شيء آخر عليه قطعا بلا شبهة
وشك يصح عرفا ان يق انه اراده على انه يمكن ان يق اذا قدر احد على منع شيء
وقد علم ان يفعله غيره ولم يمنعه يجوز ان يق انه اراده والله تع قادر على

دفع جميع الحوادث ومنع ترتبه على اسبابه وعلله فلما لم يمنعه صح ان يق
انه تعالى يشاه ويريده وقد علمت ان هذا القدر غير محل النزاع قال و
رد بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء آه هذا اما مبني على نفي التحسين و
التقبيح العقليين او على ان العقل يحكم بحسن ما يفعله المالك المطلق في
ملكه كاينا ما كان ويرد عليه انه اذا كان له تع ان يتصرف في ملكه
كيف يشاء ولم يحكم العقل بقبحه فلو انه تع لم يرسل الرسل اليهم ولم
يبين لهم ما يرضيه ويسخطه او لم يحتج عليهم باشهادهم على انفسهم
وبغير ذلك ثم عذبهم ببعض الاعمال واثابهم ببعضها او عذب بعضهم
باعمالهم دون بعض او عذب جميعهم بجميع اعمالهم لم يكن للعباد عليه
حجة ولم يكن لهم ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين ولم يكن فايدة في
استناد هلك من هلك الى البينة وحيوة من حيي اليها وقد نطق الكتاب
الكريم بذلك وانكاره انكار للقران وتكذيب للرسول فان قلت انه تعالى
جعل على نفسه بدون ان يكون واجبا عليه عقلا ان يرسل رسلا اليهم
ولا يعذبهم بدونه فلو لم يرسل اليهم الرسل كان لهم ان يقولوا قد اخلفت
موعدنا وعذبتنا قبل ان تنجز الوعد لنا وقس عليه قولهم انا كنا عن هذا غافلين
وفايدة هلاكهم عن البينة هو الوفاء بالوعد ولا يجب ان يكون ههنا فايدة
اخرى قلت هذا ايض باطل اما اولا فلان هذا الوعد غير واجب ولا راجح

عقلا فلماذا يعدهم حتى يكون لهم حجة واي فايدة فيه بل كان فعله و
تركه على سواء فهنح باب الحجة لهم لا فايدة فيه ولا يصلح ان يكون مثله فايدة
وغاية لفعل الحكيم واما ثانيا فلان هذا الوعد انما يكون على لسان الرسل
وقبل ارسال الرسول الاول لا يتصور مثل هذا الاحتجاج منهم لعدم علمهم
بهذا الوعد فيكون ارسال الرسول غيره معلل بهذا التعليل مع ان نص
الكتاب دال على ان ارسال اي رسول كان معلل بهذا التعليل واما ثالثا
فلان هذا الوعد لا يجب الوفاء به ولا هو راجح على عدم الوفاء رجحانا غير بالغ
الى حد الوجوب اذ للمالك ان يتصرف في ملكه كيف يشاء سواء عليه
اخلف الوعد او انجزه فكما انه لا حجة لهم قبل الوعد لكونهم مجابين بجواب
مفحم هو ان المالك له ان يتصرف كيف يشاء ولا اعتراض عليه ولا يسئل
عما يفعل كذلك لا حجة لهم بعد الوعد ولو انهم اعترفوا بقبح اخلاف الوعد عقلا و
انكروا كون غيره قبيحا لكانت مكابرة جديدة لان حكم العقل بقبح اخلافه
وعدم قبح اضطرار احد الى فعل ثم تعذيبه عليه طريقة لم يسبقوا اليه احد مع
انتقاض قاعدتهم التي هي نفي التحسين والتقبيح العقليين **قال** اذ ربما لا
يكون غرض الامر الاتيان به اه اعلم انهم استدلوا على ان الامر في الصورة
المذكورة لا يريد الطاعة ولا العصيان بانه لا يتعلق له غرض بشيء منهما و
العاقل لا يريد شيئا لا غرض له فيه وربما قالوا بان السيد ربما يكون غرضه

في اظهار

في اظهار عذره عن ضرب عبيده في امره ليعصيه ويظهر عذره فهو لا
يريد المامور به لانه نقيض غرضه والعاقل لا يريد نقيض غرضه والعلم
بان العاقل لا يريد شيئا مما لا غرض له فيه ومما يناقض غرضه هو بان عادة
العقلاء في ذلك او انه تعالى خلق العلم الضروري فينا بانهم لا يريدون ذلك
كما سبق واصحابنا والمعتزلة يمنعون تحقق الامر في الصورتين بل لم يرد
الامر ومعناه الذي هو الطلب انما المراد به الامتحان وايقاع الاعتذار و
اظهار العذر فان صيغ الطلب يتولد منها معان كثيرة لا يحصى غير الطلب
ويستعمل فيها كالاباحة والتهديد والجبر والتسخير والتكوين وغير ذلك
فليكن الامتحان والاعتذار منها واقول يدل عليه ان العاقل كما لا يريد ما
لا غرض له فيه وما يناقض غرضه لا يطلبه ودعوى ان الطلب لهما جاير و
الارادة غير جايزة مكابرة وتحكم ومن الظاهر ان الامر والنهي اللذين يتمسك
بهما المستدل هما اللذان يراد بهما الطلب ويستعمل فيه على ان من يريد الامتحان
والاعتذار يمكن له ان ينهى عن ذلك المامور به بدلا عن الامر وبالعكس
والكلام النفسي الواحد في ذلك الوقت لا يمكن ان يتعلق بالامرين بدلا بل اما
ان يكون كلامه النفسي معنى الامر ولا يتبدل بمعنى النهي وبالعكس وتجويز ان
الممتحن والمعتذر المذكورين يتغير كلامه النفسي على تقديري الامر والنهي
بعيد عن الانصاف على انه يمكن ان يجتمع الامر والنهي معا كان ينهى العبد في

السر ويامره في العلانية وبالعكس لكي يظهر عصيانه ويتضح عذر السيد
وكان يامره في الكتاب او على لسان احد بحيث يبلغه حين الاقلاع عن العقل
وينهاه مشافهة او بالعكس حتى يظهر له يطيع ويوطن نفسه على الترك
او يعصيه ويوقع الفعل والامر بالضدين والنقيضين غير جايز او غير
واقع من العاقل ومن يجوز النسخ قبل وقت الفعل لا يجوز اجتماع الامر و
النهي معا ولا الامر بالضدين والنقيضين معا فظهر ان الامر المذكور ليس
امرا حقيقة واما امر المكره على الامر بهتك اموالهم فامره ظاهر فانه لم يقصد
الامر حقيقة والطلب انما قصده التخلص عن وعيد المكرهين له بايقاع
اللفظ وليس قصده الى معناه الذي هو الطلب الانشائي ولهذا لا يصح
عقوده وايقاعاته لعدم قصده الى المعنى وصحة النهي منه بدلا عن الامر
ومع الامر ايضا كما سبق في الممتحن والمعتذر المذكورين ظاهرة لا مرية فيه
قال فيلزم ان يكون الله مغلوبا آه هذا منقوض بان الله طلب
الايمان من الكافر والطاعة من العاصي اتفاقا وقد وقع مطلوبهما
ولم يقع مطلوبه فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا ويكونا غالبين عليه و
الحل بمنع الكبرى فانا لا نسلم ان كل من لم يقع مراده او مطلوبه ووقع
مراد غيره ومطلوبه يكون مغلوبا والغير غالبا انما ذلك اذا لم يكن قادرا
على منع الغير فلم يكن لتمكن الغير من ايقاع مطلوبه ومراده بتخليته وتمكينه

قال

203

قال والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية آه اقول هذا
طريف جدا فانه منقوض بانه يلزم على ما قلتم ان يكون اكثر ما يقع من
العباد خلاف مطلوبه تعالى ومن الظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس
قرية بل هذه المقدمة في صورة النقض اظهر منها في الدليل فان
الذي لا يصبر عليه هو عدم نفاذ امره ونهيه واما اذا اطيع امره ونهيه
فلا يضيق صدره من ان لا يحصل مراده فهذا الدليل لو تم لدل على
ان لا يكون الله تعالى امرا ولا ناهيا للكافر والعاصي واغا امره ونهيه للمومن و
المطيع وفساده ظاهر والحل ان مثل هذا الدليل انما يتم بان يتحقق
مع عظم الرئيس وسعة صدره وقوة اناته وحلمه بالنسبة اليه تعالى
وغناه وعدم تضرره بالصبر والتسويف وقلة صبره وقلة حلمه وضعف
واناته بالنسبة الى ذلك الرئيس وعدم غناه وتضرره بالتاخير و
التسويف ولو قيل بانه لا يصبر على ذلك لقلة صبره وضعف حلمه و
اناته واحتياجه الى حصول هذا المراد وتضرره بعدم حصوله فالله
تعالى اولى بان لا يصبر على ذلك مع عظم صبره وحلمه وغناه عن حصول
المراد وعدم تضرره بفقده وعدم حصوله سخافته وفساده غنيا لكان
عن البيان قال فقال الاستناد على الفور سبحان آه لا يخفى ان ما
ذكرناه سابقا من تحرير محل النزاع وما يتعلق به كاف في دفع هذا

وامثاله قال وهذا ليس بشيء لانه لم يقع آه قد عرفت ان عدم وقوع
مراده تعم ومراد الكافر على اطلاقه ليس منقصة ومغلوبية كما انّ وقوع
وقوع مطلوب الكافر وعدم وقوع مطلوبه تعم ليس منقصة ومغلوبية
والحاصل انّ هذا الدليل منقوض بالطلب والجواب عنه منحصر في
انّ عدم وقوع المامور به والمطلوب ليس منقصة مطلقا ويجري
مثله في الارادة ايض فانّ الارادة التكليفية قريبة من الطلب الذي
يقول به الاشعري ويجعله كلاميا نفسيا وكلاهما من الصفات النفسانية
والفرق الذي يتخيل بينهما من ان الاول ميل نفساني ورغبة في وقوع
الشيء دون الثاني لا يؤثر فيما نحن فيه ودعوى انّ فوات ما يحصل
الرغبة اليه مغلوبية دون ما لا رغبة اليه ممنوعة في الشاهد فضلا
عن الغائب بيانه انّ السلطان القاهر اذا كان راغبا في شيء فجذبه
من يده صبي او احد من السوقة والرعية فخلّى اختياره بينه وبين ذلك
الشيء مع تمكنه من دفعه والاستبداد به لم يلحقه من ذلك عار ولا
غضاضة ولا سقط من اعين قواده والمطيفين به ولا اخلّ بهيبته و
روعته بل عُدّ ذلك من كرامته وسجاجة اخلاقه نعم لو لم يتمكن من دفعه
ولم يكن قادرا على الاستبداد به كان ذلك منقصة وعارا ثم الترك
والتخلية بين الكافر وبين ان يذهب بمراد الله تعم ويوقع خلاف

من

من ان الظاهر من هذه الاية ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات
والمعاصي وغيرها بخلق الله تعم ومشيته لان منشا الاحتياج اعني الامكان
او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل فما لهم
لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله تعم بعد ذلك ما اصابك من حسنة
الى آخر الاية واردا على سبيل الانكار اي تكون هذه التفرقة او محمولا كيف
على مجرد السيئة دون الايجاد توفيقا بين الكلامين انتهى وفي ذلك
من وجوه الاول ان ظهور ما ادعى ظهوره لا وجه له اصلا وقد عرفت
انّ الظهور والخفاء بالعكس مما ذكره بل ما ذكره من المعنى غير ليس
صحيحا اصلا الثاني ان تعليل الظهور من الاية بما ذكره من الدليل
وهو اشتراك منشا الاحتياج لا معنى له لانه ان لو تم دل على صدق
كون الكل من عند الله في نفس الامر لا على ظهوره من الاية الا ان يراد
به تعليل ذلك نفس المقال العام لا ظهوره من الاية الثالث انّ هذا
التعليل في نفسه هذيان فان الامكان او الحدوث علة الاحتياج
الى المؤثر لا الى مؤثر واحد معين على انه لو سلم فالحاجة الى ذلك المؤثر
الواحد لا ينافي ذلك الذي ادعينا من اسناده الى الغير فانه ايض يحتاج
الى الله تعم بواسطة ولا ينثلم من ذلك الحاجة الى ذلك الواحد الرابع
ان المراد بقوله تعم قل كل من عند الله لو كان مجرد ما ذكره من انّ تلك

الامور بخلق الله تعم ومشيته لم يكن نافيا لقول من يقول للسيئة هذه
من عندك فانه انما اراد بذلك انه بشومك باستحقاقك لذلك فاصابنا
بمجاورتك لنا ولا ينافى هذا صدوره من الله تعم بل المراد انه من الله تعم بدونه
مدخلية التطير والتشام واستحقاق الجار وبهذا يحصل التنافى و
التقابل بين قولهم وقوله تعم ويؤيده ما ورد من نفى العدوى والطيرة
وهو كثير فى الاخبار والاثار وعلى هذا الوجه لا نفى لقوله تعم انه من الله تعم انه
من الله على انه منه بواسطة او انه بقضائه وتدبيره دون خلقه وتاثيره
لحصل المط ايضم لانه على اى تقدير لا بد من ارادة انه بلا مدخلية التطير
بالجار وقرب المنزل والدار وبعد التقييد به يحصل المقابلة على اى معنى
حمل صدور تلك الامور من الله الخامس ان حمل الاية الثانية على
الاستفهام الانكارى حمل بعيد جدا ولهذا لم يلتفت اليه احد من
المفسرين وايض لا شاهد له فى القران العظيم ولا نظير اصلا على ان دخول
الاستفهام على كلمة الشرط او الموصول الذى اريد به معنى الشرط حتى صح
دخول الفاء فى خبره غير صحيح لان كلا منهما له صدر الكلام وان جوزه
بعضهم فى همزة الاستفهام فويل لمن افترى على الله كذبا السادس ان
سببية العباد للسيئات ان كان من جهة كونهم محلا لها وموضوعا لايجادها
واحداثها فهى موجودة فى الحسنات ايض فلم يكن للتفرقة معنى مع ان

هذا لا يجرى فى السيئات التى هى البلية العاجلة كالقحط والجدب
وان كان من جهة الاستحقاق والمجازات فعندهم ان لا استحقاق
عقلا للسيئات والعقوبات والاستحقاق الشرعى والعادى مشترك
بين الحسنات والسيئات على ان استحقاق المعصية وجعلها مكافاة
على عمل آخر لا يتحصل معناه الا على اصول المعتزلة بتكلف بعيد و
يمكن للشبهة ان نعلم ما فى كلام البيضاوى من الفساد حيث قال
ان السيئة مجازاة والحسنة احسان وامتحان فانه ان اراد بالمجازاة
ما هو بحسب العقل فهو منفى عنده وان اراد ما هو بحسب الشرع فهو مشترك
بين الحسنة والسيئة ايض تقع مجازاة ومكافاة للعمل عند جميع
اهل الاسلام بل هو ضرورى للدين وانما الخلاف فى ان المجازاة
هل هو مقتضى الفعل اولا وكذلك السيئة والحق ان هذه الاية
ظاهرة فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من الحسنات لا توجب الجزاء و
الثواب عقلا وانما هو مجرد تفضل ووعد منه تعم وعد عباده به منا
منه عليهم بخلاف السيئات فانه يحق بها عليهم الجزاء والعقاب عقلا
قال وما بكم من نعمة فمن الله هذا موقوف على ان النعمة اذا اطلق
يتناول الايمان والهداية والعمل الصالح وان اسناده الى الله تعم بانه
منه لا يصح بان ينتهى سلسلة الاسباب الفاعلية اليه ولا بان يكون

بتمكينه واذنه ولا بان يكون بتدبيره وصنعه ولطفه بان لا يمكن حصوله
الا بمعونة اسباب وآلات يخلقها الله تعم ويسوقها الى العبد وعلى
تقدير امكان حصوله بدونها لا يحصل ولا يقع اختيارا العبد عليه
قطعًا الا بها وانت خبير بان كل ذلك ظاهر المنع اما اطلاق النعمة
على الايمان فلقوله تعم وما لاحد عنده من نعمة تجزى وقد وقع الاتفاق
على انه فى شان بعض من يؤمن ويعمل العمل الصالح فان كثيرا من الشيعة
تروى انه فى رجل من الانصار يكنى بالدحداح وجماعة من العامة ايض
يروونه كذلك وفى الصحيح انه عم قال فى جنازته كم من عذق لابى الدحداح
فى الجنة وبعضهم يجعله فى على عم واكثر العامة يجعلونه فى ابى بكر
وشئ من اصحاب هذه الاقاويل لا يعتقد فيمن نزلت الاية فى شانه
انه خال من الايمان والعمل الصالح بل يعتقد له كعبا عاليا فيهما
فلو ان النعمة ينطلق عليهما عند الاطلاق لم يحسن ان ينفى عنه النعم بدون
تقييد واما عدم صحة الاسناد الى الفاعل البعيد بانه منه فظاهر ايض
فان من ينعم عليه لامير يجوز له ان يقول هذه النعمة من السلطان وايض
اهل العرف يسندون الشئ من الى المادة البعيدة ويقولون الدجاجة
من الدجاجة والبيضة من البيضة واذا صح النسبة الى المادة البعيدة
فلم لا يصح الى الفاعل البعيد وايض قد ينسب الفعل الى الكاسب البعيد عندهم

كالباعث على الفعل والمحرض عليه وكالسبب الذى لا يباشر ومع ذلك
تكون الدية عليه فالفاعل البعيد اولى قال تعم مما خطيئاتهم اغرقوا
فادخلوا نارا واذا جاز نسبة الاغراق الى الخطيئات بكلمة فالى مّا نحن
فيه بطريق اولى وقس عليه الباقى ومما يؤيد ان نسبة نعمة الايمان اليه تعم
بانه منه باعتبار الطاقة ودلالته قوله تعم بل الله يمن عليكم ان
هداكم للايمان ولم يقل ان خلق فيكم الايمان بل هذه الاية ظاهرة
فى نفى خلق الايمان والا لكان الواجب الامتنان بخلق الايمان بدل
الهداية اليه قال كتب فى قلوبهم الايمان هذا ايض مما يدل على
المطلوب اذا كان الكتب بمعنى الايجاد وكان الايمان من المتنازع فيه
وقد عرفت ان الثانى محل النظر واما الاول فلا وجه له اصلا فان من
يدعى ان حقيقة الكتابة هى الايجاد حتى يؤان من كتب شيئا فقد اوجده
فهو لا يستحق الخطاب بل هو مجاز اما من الايجاد كما هو زعم الاشاعرة
او اما من تصويره وتمكينه وايجاد ما يقرب منه ويعين عليه كما هو زعم
العدلية قال وانه هو اضحك وابكى اه لا يخفى ان هذا الدليل مضحك
ومبك فان اسناد الاضحاك الى كل عجيبة والى كل من ياتى بالاعاجيب
والدعاوى الى الضحك شايع وكذا اسناد الابكاء الى النوايب والمصايب
ودعوى كون كل ذلك مجازا ممنوعة واذا صح اسنادهما الى هذه الاشياء

مع ان جميع ذلك ليس بفاعل اصلا فليصح اسناده اليه تعـ ايض وان
لم يكن فاعلا قريبا قال هو الذى يسيّركم فى البر والبحر هذا ايضا
دليل على عجيب حال المستدل وبديع شانه فان المسيّر هو الذى يدلّ
على الطريق ويصاحب المسافر ويكون مؤمنا له وخفيرا حتى يامن من
غايلة القاطعين للطريق وغيرهم من الاعداء واما موجد السير وخالقه
فلم يرد فى معانيه اللغويّة ومن العجب انهم لا يستدلون باسناد القتل
والاحياء الى العباد على خلق الحيوة والموت فى مثل تعـ ومن قتل مؤمنا
متعمدا وقوله تعـ ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وامثاله كثيرة
ويستدلون بمثل هذه الاية والظاهر ان المراد بالتسيير هو خلق اسباب
السير فاعليا كان السبب واليا او غيره من المعادن والحمولة والزاد
وتامين السبيل من قواطعها من الجن والانس وغيرهما من اصناف الخلق
قال ما يمسكهن الا الله يمكن ان يحمل هذه الاية على ان الطير من
الاجسام الثقيلة وهو بطبعه يميل الى سفل ويسقط لولا حفظ الله تعـ
اياه من السقوط وليس المراد ان عدم السقوط فعل اختيارى بل انه مستند
الى فعل اختيارى للطير كما ان عدم الغور فى الماء للسابح مستند الى فعله
الاختيارى من دفع الماء وتماسكه وتحريكه لعروقه وساير اعضائه
الى التصلب والتقلص والامساك المسند اليه تعـ عبارة عن خلق هذه

الاعمال الاختيارية فى الطير وانت خبير بان الامساك حقيقة
هو القبض على الشئ لمنعه عن الحركة وليس خلق الدفع والطبع والقبض و
البسط وما اشبهها فى الطير امساكا له لغة فلا بد من المجاز فكما يمكن ان
يكون عبارة عن الخلق المذكور مجازا يمكن ان يكون عبارة عن خلق الالات
والاسباب والقوى التى بها يتمكن الطير من فعله ذلك فى ذات الطيران و
فى الهواء ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وفى شرح المقاصد ان الظاهر من
هذه الاية ان الموجد لوقوف الطير فى الهواء مع انه فعل اختيارى من
الحيوان فان اراد بالوقوف سكونه فى الهواء كما هو ظاهر اللفظ فلا معنى
له فان الطير لا يسكن فى الهواء وليس مدلول الاية ان الله تعـ يسكنه
فى الهواء ويوقفه وان اراد عدم سقوطه فليس من الافعال الاختيارية
وللمتكلف ان يحمله على ما شرحناه لكنه تعسف جدا قال ومنها
ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة آه لا يخفى ان التقدير والمشية
لا يستلزم التاثير والايجاد مباشرة بل معنى التقدير هو العلم بمقاديرها
وحدودها وما يصلح لها وتدبيرها على وجه لا يخرج عن تلك الحدود و
لا يتعدى المقادير المقدرة فى اعمارها واجالها وما اشبه ذلك و
من المعلوم قطعا ان الله تعـ قد علم كل احد ما ياتى باختياره وما يدع
من الافعال وقدر لها اسبابا وقوى وآلات يتمكن من فعلها وادوا

وشهوات يبلغ بها اليها ومنعها باسباب قدّر حدوثها فى ازمان وآجال
تصلح للمنع عن تجاوز تلك الحدود والتعدّى عن تلك المقادير كى ينضبط
المصالح ولا يتفاقم الفساد وهذا التدبير الذى قد علم معه قطعًا انّ
العالم بجميعها يجرى على هذا المجرى المعيّن فى مقادير صلاحها وفسادها
وخيرها وشرها ولا ينقص عنه ولا يزيد عليه هو التقدير وهذا المعنى لا
ينفيه احد من اصحابنا ولا احدٌ من المعتزلة الا من جهل لوازم معانى
ما يقول ولا يفطن لادنى خفيةٍ وليس الكلام ههنا فى تصحيح مذاهب العوام
من امثال اولئك الانعام وظاهر ان هذا المقدر لا يقتضى الايجاد و
التاثير مباشرة ولا يدل على محل النزاع واما المشية فامرها ظاهر فانّ
المشية لا تدل على الفعل والمباشرة الا ترى انا نريد ونشاء ولا نفعل اما
عند الخصم فظاهر واما عندنا فلان كثيرا ان يفعل عبيدنا وقوامنا
وخدامنا افعالا واعمالا فيما يتعلق بنا ولا نفعلها وانما هم يفعلونها
قال ولها تاويل عام آه كان ما ذكرنا مفصلا غير التاويلين المذكورين
بل اكثرها تحقيق لعدم احتياج الايات المذكورة الى التاويل حتى يوافق
مذهب العدلية بل تطابقه بظاهرها فارجع وتامل قال فتبارك الله
احسن الخالقين صيغة الجمع تدل على ثبوت متعدد من جنس الخلق و
التفضيل يدل على خالق غير المفضل حتى يكون مفضلا عليه قال و

اخلق

اخلق لكم من الطين ان كان الخلق بمعنى التصوير والنقش والتسوية
لمناسبة لمعنى التقدير الذى هو من معانى الخلق لم يكن من قبيل ما
نحن فيه وهو الاستدلال بالايات التى تضمن الفاظا موضوعة
بازاء الايجاد والتاثير وان جعل بمعنى الايجاد والتاثير يكون تعلقه
بمفعوله وهو مثل هيئة الطير من جهة شكله وصورته فامّا ان
يكون مثل هيئة الطير عبارة عن نفس ذلك الشكل والتشبيه
للشكل بالشكل فالخلق لها باعتبار خلق اسبابها من الحركات و
القبض والبسط والجذب والدفع وشبه ذلك مما يتوقف عليه الشكل
والصورة الحاذية فى الطين لا نفس الهيئة فان الظاهر ان افعال
العباد لا تكون الا معدا لحدوث الشكل لا محدثا وخالقا لكنّ
الظاهر ان الضمير المجرور فى انفخ فيه والمرفوع فى قوله فيكون طيرا
لا يرجع الى هذا المثل الا بطريق الاستخدام ونحوه فان النفخ فى محلّ
الشكل والهيئة لا فى الشكل وكذا ما يكون طايرا وان كان عبارة
عن ذلك الطين المصور بصورة الطير لم يكن ايقاع الخلق بهذا المعنى
عليه وتعليقه به الا مجازا فان محدث صفة الشى لا يقال له انه خلق
ذلك الشى فلا يقال للصابغ انه خالق الثوب الاحمر ولمن يقيم اود السهم
والرمح ويثقفهما انه خلقهما واوجدهما وعلى التقديرين لا وجه للاستدلال

بهذه الاية فان اسناد الخلق الى الهيئة باعتبار خلق اسبابها او الى
الهيئة باعتبار خلق هيئة يحتاج الى ضرب من الخروج عن مقتضى الظاهر
والانصراف عن سنن الحقيقة ولم يكن فرق بين المجاز الذي يناط به
الاستدلال وبين ما لا يتاتى منه الاستدلال كان يحمل الخلق على كسب
ذلك او على مطلق التسبب العادي او الحقيقي وان ادعى انه اقرب المجازات
فيجب الحمل عليه كانت المقدمتان في حيز المنع قال حتى احدث لك منه
ذكرا هذا ايض مبنى على ان المراد بالاحداث الايجاد ولا يخفى بعده فان
الذكر اما بمعنى العلم والفهم وبمعنى البيان والشرح واسناد فهم التعلم
بان الثاني موجد للاول بعيد بل الظاهر ان موجده هو الله تعم وربما
ينسب بعض المعلوم النظرية الى العبد لكسبه له بالنظر والفكر بالتوليد
واما ما لا يحتاج اليه فمن الله عند العدلية ايض واما البيان والتفسير
فمن البعيد ان ينسب الى المبين بكلمة من الابتدائية ولو كان الذكر بهذا
المعنى لكان ينسب الى المفسر بالكسر وان كان له ايض وجه فان البيان
والذكر يوصل الى المبين باللام وههنا لما كان اللام الدالة على الغرض
او الاختصاص دخلت على المخاطب تفودى عن ان يدخل على الضمير المذكور
ايض استبشاعا لتكرر اللامين وان كان بمعنيين فادخل كلمة من عليه بمعنى
انه منه يبتدى ومنه ينشا واللغة ايض لا تساعد على هذا فان الذكر

بمعنى

بمعنى التفسير لم اجده في شيء من اللغة وفي الكلام من يوثق به بل الصواب
ان الاحداث ههنا بمعنى التجديد والاتيان بشيء جديد حديث والذكر
هو العلم والفهم والقول والخبر فيصير الحاصل اسناد التكلم بشيء جديد
الى العبد او اعلام شيء جديد له وكل فعل ينسب الى العبد ينسب جديده
اليه بلفظ الاحداث فجعله مما نحن فيه لا معنى له وفرع عليه قوله تعم
ورهبانية ابتدعوها فان الابتداع هو الاتيان بالشيء الجديد البديع
البديع وكل فعل ينسب الى العبد ينسب جديده اليه بلفظ الابتداع
والاختراع ايضا وليس بمعنى الايجاد والخلق الذي هو اعطاء الوجود
ولم اجد شيئا من هذين الدليلين في كتب اصحابنا ولا نقله احد
من المعتزلة ولم ينبه صاحب الكشاف في شيء من الايتين على انه
دليل على المتنازع فيه ومن البعيد ان يكون اصحابه استدلوا بهما على
هذا المدعى ولا ينبه صاحب الكشاف عليه وكان الصواب جعل هذه
الايات في عداد القسم الرابع ولعل من لا تميز له من الاشاعرة توهموا
ان الايتين دليلان على مذهب المعتزلة فالحقوهما بساير دلايلهم
استظهارا عليهم في الاقتدار على الجواب قال واجيب بانه لما ثبت
بالدلايل السابقة ان الكل اه يعلم من النظر في هذا الكتاب وغيره
من الكتب ان ههنا ثلاث مقامات يقع النزاع فيها ويستدل على

الثاني

كل منها مع قطع النظر عن الاخر الاول ان الكاينات والحوادث جميعًا هل هي
مراد الله تعم او بعض منها مراد دون بعض الثاني انها هل هي مخلوقة له تعم مباشرة
وبلا واسطة او ليس بمخلوقة الثالث انها هل هي بقضاء الله تعم وقدره
او ليست كذلك بل بعضها بقضائه وقدره دون بعض ويجيء في المتن
والكلام ههنا في المقام الثاني الدلايل السابقة انما اقيمت عليها
دون الثالث فقوله لما ثبت بالدلايل السابقة لا يثبت ان الكل بشيء
يسمى قدرًا وقضاءً وانما تثبت انها واقعة بتاثيره وخلقه بلا واسطة
لو سلمت في نفسها واستلزامها للمطلب الثاني ان الوقوع بما يسمى
قضاءً وقدرًا لا يوجب التاويل في الايات المذكورة فانه يمكن ان
يقع الكل بقضاء الله تعم ومع ذلك تكون بعض الافعال مستندة الى
غيره تعم **قال** وجب جعل هذه الالفاظ مجازًا اه يظهر منه انه سلم ان لفظ
العلم والفعل والصنع والجعل موضوع للايجاد ولم يقدر على منعه
ولا نقله احد من اصحابه وهذا يدل على بلوغه في الظهور والوضوح
الى ابعد الغايات لانهم ركبوا في المقابلة والمجادلة وانكار الضروريات
كل صعب وذلول فلو كان المانع عن انكاره مجرد كونه ظاهرًا واضحًا
لم يمتنعوا عن منعه ودفعه فلعل له مرتبة فوق الظهور كما قلنا ثم
انه لو كان العمل وشبهه موضوعًا للمعنى يعم الايجاد وغيره من الاعمال

التي

التي يقوم بالعباد ويكون متعلقًا للخلق والايجاد لما كان في الايات
المذكورة متعلق للعدلية ومتمسك لهم لان اسناد العام اليهم لا يدل
على الخاص اصلا فظهر انه مختص بالايجاد والتاثير الذي هو الخلق
الحقيقي وموضوع له فنقول ههنا ما يدل على مطلوب المعتزلة ولو كان
الجعل وشبهه بالمعنى الاعم ايضا وموضوعا له كقوله تعم واسئل من
قد ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون
ولو كان الجعل بالمعنى الاعم من الايجاد والخلق والفعل المخلوق
الذي يوجده الله تعم في العباد ومستعمل فيه لم يصح هذا الانكار لان
المعنى الاعم ثابت له تعم في ضمن الايجاد وقد انكر الله تعم على قوم جعلهم
لله شركاء الجن ولو كان الجعل اعم ايضا لم يكن لاختصاص الانكار بهم
وجه فان المنكر مشترك بينه وبين عباده ودعوى ان الانكار متعلق
بالفاعل دون الفعل بعيد سيما في الاية الاولى حيث كان الفعل يلي
حرف الاستفهام دون الفاعل بقي ههنا شيء وهو ان التسبب العادي
ان كان بمعنى دوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما بحسب العادة والعبد
سبب عادي للفعل بمعنى دوران الفعل وجودًا وعدمًا مع قدرته
وارادته فالمعنى في الاية الاولى ان من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة
ودار العمل مع قدرته وارادته وان لم يكن لهما دخل فعله له لا لغيره وهو

المنتفع به وان كان بمعنى ان اهل العرف والعادة يزعمونه فاعلا وسببا وان لم يكن فى الواقع كذلك فالمعنى ان من اعتقده اهل العادة خطأ انه سبب لهذه الاعمال الصالحة فانما الغاية فى ذلك تعود اليه لا الى غيره وانت خبير بما فيه من البعد والتكلف وايضا فان الظاهر من الاية ان المراد بها ترغيبهم الى العمل وحملهم عليه وهذا المعنى لا يباعد ولا يترتب على ترغيب مثله من الاسباب العادية فايدة ووجود هذا الترغيب وعدمه على سواء **قال** هذا فى غير لفظ الكسب اه زعم ان لفظ الكسب موضوع فى اللغة لما اصطلح عليه الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وهو زعم بعيد ردى جدا وكيف يمكن ان يقال ان اهل اللغة كانوا تصوروا هذا المعنى الاصطلاحى ووضعوا واستعملوا هذا اللفظ بازائه مع ان اصحاب هذا المذهب لم يقدروا مما احدثوا هذا المذهب على تلخيص ذلك المعنى وتنقيحه وتصوره على وجه تمكنهم ان يعبروا عنه بما يضبطه كما يظهر ذلك لمن وقف على كلامهم **قال** واما على راى الامام يمكن ان يكون المراد امام الحرمين فان المشهور نسبة هذا المذهب اليه ويمكن ان يكون المراد الامام الرازى فان المحقق التفتازانى ذكر ان كلام امام الحرمين يدل على خلاف المشهور عنه ونسب الى الامام الرازى انه لا محيص عن الايات الدالة على ان العبد فاعل لفعله الا بالالتزام ان مجموع القدرة والداعى موثر فى

الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى ولا فرق بين هذا المذهب ومذهب المعتزلة فانهم ايضا يذهبون الى ان قدرة العبد وداعيه مخلوق لله تعالى كما اعترف به فى شرح المقاصد وانما يتحقق الفرق بين هذا المذهب ومذهب المعتزلة اذا قالوا بان قدرة العبد او داعيه مخلوق للعبد والاشاعرة تارة ينسبون الى المعتزلة هذا المذهب كما هو الظاهر عنهم ونقله المحققون وتارة ينسبون اليهم الاستقلال المحض ليتاتى دليلهم عليهم فانه لولا فرضهم الاستقلال لم يتم اكثر دلايلهم عليهم ثم الظاهر من الاستقلال الذى ينسبونه اليهم ان القدرة مستقلة ولا حاجة بعدها القدرة الى ضميمة من غير العبد وان كان القدرة من غيرها وان الارادة والداعى من العبد وفيه ان كون الارادة والداعى من العبد لا يلزم من كلامهم ولا دليل عليه و ابو الحسين البصرى واتباعه صرحوا بكون الداعى من فعله تعالى وغيرهم لم ينقل عنهم فى ذلك شئ والامام زعم ان قول ابى الحسين بكون الداعى من الله وكونه مع ذلك موجبا للفعل ينافى مذهب اصحابه وان العبد موجد لفعله ولم ينقل منهم انهم يزعمون ان الداعى من العبد ولو كان ذلك مذهبهم وكان المنافاة من هذه الجهة لم يكن لوجوب الفعل بالنسبة الى الداعى مدخل فى المنافاة وانما المنافى هو اسناد الداعى اليه تعالى ثم انه لم ينقل من ابى الحسين انه جعل الداعى من الله بل انما نقل منه ان الداع

يوجب الفعل وان الفاعل القادر يحتاج فى ترجيح فعله الى الداعى وحكم
بمنافاة هذين الامرين لكون العبد موجدا لفعله فلو كان التناقض بين قوله
وقولهم من جهة كون الداعى من الله وعدمه لكان عليه ان يصرح به فظهر
من ذلك كله ان الاستقلال بمعنى عدم استناده الداعى اليه تعم لا وجه
لنسبته الى المعتزلة سواء كان اصحاب ابى الحسين ام غيره والذى يظهر من
كلام صاحب المواقف فى تحرير المذاهب وضبطها ان المعتزلة لا يقولون
بتعلق قدرة الله تعم بقدرة العبد واستناد الثانى الى الاول ومن المعلوم
انهم يقولون باستناد العبد الى الله تعم فهم قائلون باستناد قدرته الى
الله تعم اما بلا واسطة او بواسطة العبد فلا يتصور نفى استناد القدرة
اليه تعم مطلقا واستقلال العبد بهذا المعنى فبقى ان يقولوا باستقلال
العبد بمعنى انه غير مستند الى غير العبد بدون توسط العبد وكل ذلك
خبط وخلط منشاه العصبية والهوى والتحكم وقلة الحياء فان المعتزلة
والاشاعرة يتفقون على ان القدرة خلقها الله تعم فى المكلف ولم
يخلقها فى الجمادات لان الانسان جعل نفسه قادرا بعد ان لم يكن قادرا
وانه جعل نفسه من اول الخلقة قادرا على حمل الاثقال وان اطاق الحمل
لازمة لذاته صادرة عنه ايجابا وكذلك التمكن من الترك صادرة
عنه ايجابا ولو كان الفرق بينهم وبين الاشاعرة بهذا المعنى كان الخلاف
بينهم

بينهم فى امرين احدهما ان القدرة صادرة عن العبد عندهم دونه تعم
وعند الاشاعرة صادرة عنه تعم دون العبد وثانيهما ان فعل العبد
صادر عنه دونه عندهم وعند الاشاعرة بالعكس وذلك اشتهار الاول
كاشتهار الثانى بل الفرق بينهم وبين الاشاعرة فى المقام الثانى حسب
وبين جمهور المعتزلة وابى الحسين فى ان الفعل بعد وجود الداعى هل
هو واجب بالنظر الى العبد او ليس بواجب بل يجوز له تركه من قبل
نفسه كما يجوز تخلف الفعل من قبل الموانع وبهذا يظهر ان قول
بعض الاشاعرة بان الله يخلق فى العبد القدرة والداعى وهما
يوجبان الفعل لا يتميز عن قول المعتزلة بان العبد خالق لفعل نفسه
الا بان الفعل واجب بالنظر الى العبد او غير واجب ويرد عليه ما استدلوا
به على بطلان مذهب المعتزلة من العقل والنقل حتى ان العلم
التفصيلى اما ان يلزم فيما ذهبوا اليه او لا يلزم فيما ذهب اليه المعتزلة
وقس عليه تعارض الارادتين وهلم جرا الى ان ينتهى الى عدم صحة
الشكر على فعل الغير وكذا قوله تعم خالق كل شئ اما ان ينافى مذهبهم
ايضا او لا ينافى مذهب المعتزلة ايض وهكذا الى ان ينتهى الى ما
تواتر معناه من ان الكل بمشية الله تعم وتقديره كما يظهر بامعان النظر
فى تلك الادلة فليتامل فصار الحاصل ان قولهم بهذا المذهب لا يتميز

عن مذهب جمهور المعتزلة ولا عن مذهب ابى الحسين الاول فى جريان
دلايلهم الثانى فى نفس المعنى والمهية والعجب انهم يبطلون مذهب ابى
الحسين وينسبونه الى الشنيع من القول ولا ينسبون الامام المذكور و
اتباعه اليه مع اتحاد القول فتامل قال واجيب بما سياتى من ان فعل
العبد بارادة الله آه هذا الجواب ظاهر الفساد بالنسبة الى الايات الدالة
على التوبيخ فان مجرد موافقة الفعل لارادة العبد من دون ان يكون
له مدخل فى الفعل لا يصحح ان يق لم فعلت كذا وما منعك ان تفعل
كذا الى غير ذلك ولو صح ذلك لكان يصح ان يق له لم لا تطير الى السماء و
لم لا تلين الحديد ولم اعتمدت على الارض وكيف تنمو وتسمن وكيف
تذبل وتهزل وما لك لا تطير وما لك معرضا عن وضع جبل على جبل
فان جميع ذلك افعال ووقع تركه من العبد لعدم قدرته على التاثير
فيه ووافقه صفة اخرى له من شكله ولونه وثقله وان لم تكن تلك
الصفة مؤثرة فى الترك ولا فرق بين الارادة الموافقة لترك الايمان
وفعل الكفر مع عدم تاثيرها فيه ومدخليتها اصلا وبين تلك الصفة
فانها ايض موافقة مقارنة وغير مؤثرة واما الايات الدالة على ان
فعل العبد بمشيته فلا يصلح جوابا ايض فان مجرد الموافقة لا يصلح
للترتيب المذكور الا ترى انه لا يصلح ان يق فمن كان من الافرنج فليتنصر

ومن

ومن كان من بنى اسرائيل فليتهود ومن كان مصيره الى الجنة ومن كان
مصيره الى النار فليكفر ولو كان الامر على هذا المنوال لكان التعليق
بمشية الله تعالى اولى واقوى فى قبول اهل العقول فكان من الجائز ان
يقول ومن شاء الله ايمانه فليؤمن ومن شاء الله كفره فليكفر اعملوا ما
شاء الله ان تعملوه الى غير ذلك ومن المعلوم لكل احد انه غير صحيح ولا
مقبول عند اولى العقول واعلم ان المحقق التفتازانى اجاب عن
الايات الاولة الدالة على التوبيخ بما حاصله ان الخطاب مع الجهال
الذين لا يعلمون هذه الموانع التى خفيت على حذاق علماء القدرية
فكيف الجهال وهو صحيح لانهم لا يعلمون تحقق تلك الموانع الخفية
حتى يجيبوا ويعتذروا بانا انما تركنا الايمان لاشد الموانع واعظمها
واسدها فيقع عليهم الالزام وانت خبير بان الالزام والتوبيخ المذكور
لو صح باعتبار جهل المخاطبين لتطرق هذا الاحتمال الى كل توبيخ و
الى كل حكاية وخبر فيحتمل ان يكون التوبيخ على ترك الايمان مثلا لا لقبحه
بل لان المخاطب يحسبه قبيحا وان الخبر عن الواقعة المعينة لا لصدقه
حسن ص بل لان المخاطب يخدع ويحسبه صادقا الى غير ذلك ثم ان الخطاب اذا
كان بناء على جهل المخاطب بحقيقة الحال التى ينشا منها الجواب لم يحسن
من المتكلم اعلام حقيقة الحال وانهاءها الى المخاطب فانه بمنزلة تعليم

الجواب وتلقينه وايضا فان فى الامة من يعلم تلك الحقيقة وان العبد
لا تأثير له فى الفعل فالواجب ان لا يكون تلك التوبيخات الواردة فى
الآيات والروايات متوجهة الى هؤلاء فلا يكون فساق اهل السنة واصحاب
الحديث الذين يرتدون عن الدين من دون ان يرجعوا عن هذه المسئلة
ومن كان من اهل الشرك وارباب الملل معتقدا لتلك المسئلة لا يصح
توبيخه بمثل هذه التوبيخات ومخاطبته بذلك الخطاب وهذا مخالف
لاجماع المسلمين فانهم لا يختلفون فى ان امثال هذه يصح ان تتوجه الى
كل من كان على الكفر والفسق ولم يزل الوعاظ والخطباء والآمرون
بالمعروف والناهون عن المنكر الذين يقيمون شرايع الدين ايمانا
واحتسابا يقرؤن قوارع الآيات وزواجر الروايات على الفساق والكفار
فى بلاد الاسلام ولا يخصونها بمن يعتقد الاعتزال ويجهل الحق فى
خلق اعمال العباد ولهذا سكت الش عن هذا الجواب لكنه اتى بالجواب
عن الثانى على وجه يوهم انه جواب عن النوعين معا واما الامام فاكتفى
بالمعارضة بالآيات الدالة على مذهبه ولم يتوجه الى تاويل آيات
خصومه فظاهر ان الاكتفاء بالمعارضة انما يتاتى بعد قبول التاويل
او بعد بيان ان شيئا منهما لا يقبل التاويل والا لم تكن المعارضة
صحيحة فان ما لا يقبل التاويل اذا عارض ما يقبل التاويل وجب ابقاء

الاول

الاول بحاله وصرف الثانى عن ظاهره كما هو المقرر المعهود بين العقلاء
قال واجيب بما سياتى من ان هذه كلها آه قد عرفت حقيقة
الكسب وانه لا يرجع الى شئ سوى كون العبد محلا للفعل كما انه محل
للنمو والذبول والهضم والدفع وما اشبهها وان القدرة التى يثبتونها
مقارنة لها بدون تاثير لها فى الفعل ولا فى الترك كما ان النمو و
الذبول تقارنهما القدرة بدون تاثير لها فيهما فكما انه لا يصح الامر و
النهى بالنمو والذبول وغيرهما وان كانت القدرة مقارنة لها كذلك
لا يصح الامر والنهى بالافعال المذكورة وقس عليه المدح والذم و
الوعد والوعيد والانذار والاعتبار وفرق بين هذا المذهب ومذهب
ابى الحسين ومن يحذو حذوه فانهم يمكنهم ان يقولوا فايدة الامر و
النهى اتمام سبب وجوب الفعل وانما يتم ببعث العبد عليه بهذه الامور
والحاصل ان العبد لما كان فاعلا موجبا بمعونة قدرته وداعيه وكان
لا يتم داعيه وارادته التى هى عين الداعى او غيرها الا بهذه الاسباب سواء
كان لها بدل يقوم مقامها او لم يكن ظهر لتلك الامور المثيرة للداعى
والمحصلة له فايدة تامة ولا فرق بين ان يكون الداعى من فعل العبد
او من فعله تع وقيل لا معنى على مذهب ابى الحسين وشيعته للتوبة والندم
فانه لا يتصور ندم احد على فعل غيره ولا توبته منه وكذلك على فعل

نفسه اذا كانت مباديه الموجبة له بالوجوب السابق من فعل غيره او من فعله
لا باختياره ويمكن منع ان الندم لا يتصور على فعل النادم اذا كان كذلك
اذ الندم حالة طبيعية غير اختيارية لا يوصف بالقبيح والحسن كالحسرة و
الحزن حتى يمكن ان يقال الندم على الفعل المذكور عبث ولغو لا فائدة فيه
فيقبح من العقلاء وقد بلغ قبحه الى مرتبة لا يجوز العقل صدوره منهم ولو
فرض انه امر اختياري فلعل فيه فوايد كزجره من ارتكاب مثله او ترتب
ثواب عليه فان في الندم على القبيح ثوابا واجرا كما تقرر عند المتكلمين
من اصحابنا وغيرهم فلا يقبح ارتكابه وان اريد ان الندم فعل لا
يتصور اصلا بالنسبة الى فعل يكون كذلك سواء كان طبيعيا او اختياريا
وان تصور الحزن والغم عليه فلا بد من بيانه وبداهته ممنوعة بل قد
يعلم ان الانسان ربما يفعل افعالا يحمله عليها الغضب ولا يملك نفسه
في ايقاعها حتى ان بعض الفقهاء يذهبون الى رفع الحرج عنه فيها لكون
مباديه الموجبة له من غير فعله مع ان الانسان يندم على مثله ويقع في
موقعه نعم الندم على فعل الغير كما هو مذهب الاشاعرة كانه بديهي
البطلان فان تصور الحزن والغم عليه كندم زيد على فعل عمرو وحزنه
عليه فان الاول غير متصور بخلاف الثاني والقول بان ما لا يتصور
الندم عليه هو الفعل القايم بغيره والقايم بالنادم يتصور ندمه عليه

وان

وان لم يصدر عنه ظاهر البطلان فان الوقوع من السطح لا يتصور
ندم الانسان عليه وان لم يكن الوقوع فعل غيره وكذلك السمن و
الهزال فان ندم من قام به هذه الافعال عليها غير متصور وربما
يتصور ندمه على الفعل القايم بالغير اذا كان صادرا عنه كالافعال
التوليدية الا ان يقال انما يندم على احداث الفعل التوليدي في
الغير وهو قايم بالنادم ولا يندم على المولد واما الفرق بالكسب
مقارنة القدرة فقد عرفت انه لا يرجع الى طايل قال وقد عرفت
في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع آه يعني ان هذه الايات
انما تدل على قيام هذه الافعال بالعباد وليس النزاع فيه ولا يدل
على ايجاده لها فان الاسناد لا يتوقف على ايجاد المسند اليه للمسند كما
في جاع ونمى وذبل الى غير ذلك وان لم يكن منافيا لايجاده له كما
في قولنا امات الله واحيا ورزق وهدى وما اشبهها وهذا انما
يرد لو كان الاستدلال بمجرد اسناد الاختيارية للعباد اليهم وهو غير
الافعال
مسلم فلعل الاستدلال في الاية الاولى لم يقع باسناد الايمان اليه
بل المراد الاستدلال باسناد اقامة الصلوة اليه وهي فعل العبد و
اطلاق اقامة الصلوة على كون العبد محلا للصلوة بعيد وكذا ارادة
الاستمرار والدوام عليها او ترويجها وتشهيرها بعيد غاية البعد الا

ترى انه لا يصح اسناد اقامة الحيوة الى العبد والمقصود الاستدلال
بظواهر الايات وفي الآية الثانية اسند الوسوسة الى الشيطان وهي و
ان كانت عبارة عن حديث النفس والفكر الردي لكن المراد ههنا الاضلال
وايقاع الارادات والعزايم الخبيثة او الاعتقادات الباطلة والتخيلات
الحاملة على القبيح المانعة من الحسن وايقاع شبهها سوى احداث
التخيل الحامل على العقيدة الباطلة والارادة الرديئة واثبات فعل
له كحديث نفس الشيطان بحيث يعقبه احوال قلب الانسان وان لم
يكن له دخل في تلك الاحوال تعسف بل الظاهر ان ما ذكرنا من انه اما
ان لا يكون له فعل قايم به يعبر عنه بالوسوسة ان يكون الفعل القائم
به هو احداث الخيالات والعزايم في القلب ويعبر عنه بحديث النفس
تشبيها لهذا الفعل به في الخفاء والغيبة عن الحواس الظاهرة ولا
يتصور اثبات امر غير ما يقوم به الانسان وغير ايجاده واحداثه يكون
قايما بالشيطان واما ما بين الآيتين فلعله ايضا من جنسهما ومثلهما
في انه ظاهر او نص في ايجاد العبد لفعله ولا ضرورة في حمله على
آيات تتضمن اسناد الفعل الى العبد فحسب حتى يرد عليه انه لا يدل على
محل النزاع قال والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها آه وانت
خبير بما فصلنا وبينا فيما سبق ان طائفة من النصوص التي تمسك

بها العدلية غير قابلة للتاويل ولم اقف على نص يمكن التمسك
به من جانب المجبرة لا يكون الوجهان فيه متكافيين او ما يوافق
العدلية قال المص س ره يمكن على بعد ان يكون اشارة الى ما
ذكرنا من ان ما تمسك به العدلية غير قابل للتاويل في بعض المواد
بخلاف ما تمسك به المجبرة كما اشرنا اليه قال منها انه لو لا
استقلال العبد لبطل المدح والذم آه اقول هذا الوجه يتضمن ما
ذكره سابقا بقوله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح آه الا
انه حذف قصص الماضين ههنا واضاف بعض ما لم يذكر فيما سبق
من ارسال الرسل وانزال الكتب آه وكانه اورده فيما سبق من حيث
انه آية دالة على ما ذكره لانه كان بصدد الايات التي يمكن ان يستدل
بها وههنا اورده من جهة انه افعال ثبت تحققها ضرورة من دين
الاسلام بل الملل كلها فان اهلها مطبقون على تحقق المدح والذم الى
آخر ما ذكر ولا يخفى ان هذا الفرق وتكثير الوجوه والدلايل بمعونته
غير مستحسن بل فيه شايبة الشناعة والبشاعة ثم قوله وكذا ايضا ما
يقع باختيار العبد آه اعادة لقوله والضرورة قضت باستناد افعالنا
الينا قال واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد آه
لا يخفى ان هذا الجواب اما ان يكون مبنيا على تسليم الحسن والقبح

ظاهر

العقليين او على منعه فعلى الاول نقول حاصل هذا الجواب ان العقل
يفرق بين الجبر الخالي عن مصاحبة القدرة الغير المؤثرة المعطلة و
المقارنة لها وانه يصح عنده تعلق المدح والذم والامر والنهي الى غير ذلك
بالاول ولا يصح عنده تعلقها بالثاني وفيه نظر ظاهر فان الاشاعرة
جازمون ومصرحون بانه على تقدير القول بالعقليين منهما لا فرق بين
الجبرين والعقل ايض قاطع به ولا يشك ذو عقل في انه على تقدير تحقق
الحسن والقبح في الافعال بدون وضع الشارع لا فرق بين الجبرين في
لا امتياز وايض قد صرحوا بانه اذا لم يستقل العبد بفعله بل احتاج الى
داع من فعل الغير يجب عنده فعل العبد كما هو مذهب ابي الحسين
لم يحسن المدح والذم والثواب والعقاب في نظايرها ولم يكن فرق بينها
وبين مذهب الاشعري في الجبر من جهة بطلان تلك الامور وقبح
تعلقها بالافعال وادعوا بداهة تلك المساواة بينهما على تقدير
كون العقل حكما وجعلوا الفرق بصحتها على مذهبهم وبطلانها على
مذهب الاشاعرة تحكما باطلا يعرف العقل بطلانه بلا توقف ونظر
ومن البين انه اذا علم العقل بطلان الفرق بين ان يكون العبد فاعلا
مع شايبة الوجوب وعدم الاستقلال وبين ان لا يكون فاعلا اصلا
فلان يعلم بطلانه بين ان لا يكون العبد فاعلا ولا يصاحبه شيء

معطل معزول وبين ان لا يكون فاعلا ويصاحبه شيء معزول اولى
وعلى الثاني يكون الجواب مبنيا على الفرق بين الجبرين في جواز ان
يصطلح الشارح على المدح والذم على الجبر الخالي والجبر الذي يصاحبه
شيء معطل غير مؤثر بل ولا صالح له وعدم جواز الاول وان كان
بمعنى امتناعه في نفسه كما ذهب اليه بعضهم من امتناع تكليف ما
لا يطاق وان لم يكن قبيحا ففساده ظاهر لان تعليق المدح وشبهه
بالجبر امر مقدور لا محالة وممكن قطعا واتفاقا وما ذهب اليه
بعضهم من امتناع التكليف المذكور فانما هو امتناع التكليف
بالمحال لا بالممكن الذي لا يتمكن المكلف من تركه ان فيما ذهب اليه
وجوها من الخلل والبطلان وان كان بمعنى قبحه العقلي فلا معنى
لذلك عندهم لانه خلاف مذهبهم والمفروض ايض ان ليس الكلام
فيه وان كان بمعنى قبحه الشرعي فلا دليل في الشرع يدل على عدم
تعلق التكليف وتوابعه بالجبر الخالي والمصحوب بما لا اثر له ومن رام
الفرق فقد حاول ما لا يمكنه الا ان يقول الاجماع دل على بطلان
تعلق التكليف وما يتبعه بالجبر المجرد دون الجبر المصحوب وظاهر ان
القايل بالجبر المحض لا يسلم الاجماع على بطلان تعلق التكليف به لكونه
من جملة المسلمين القايلين بالتكاليف الشرعية فان قلت لعلهم

يستدلون على الفرق بان النصوص الدالة على عدم التكليف بما لا يستطاع وليس في الوسع
يدل على نفي الجبر المحض ويدل على القدرة قطعا ولما دل العقل والنقل على بطلان القدرة
الموثرة يثبت القدرة الغير الموثرة قلت لم لا يجوز ان يكون القدرة مجردا عن التاثير ويسمى مع
ذلك قدرة فاولى ان يجوز تسمية الحالة التى بها يوثر محلها اضطرارا قدرة فان تمسك
بان القدرة التى نقول بها يتعلق بالترك ايضا كما يتعلق بالفعل بخلاف الجبر المحض فانه لا
يتعلق بالترك اصلا اجيب بان الحالة التى تسمونها قدرة فاقدة للتاثير وان تعلق
بطرفي الفعل والترك والحالة التى نسميها قدرة موثرة وان لم يتعلق بطرفي الفعل
والترك وكون الاول اولى بان يسمى قدرة بالنسبة الى الثانى ظاهر المكابرة
بل الثانى اولى وايضا لا معنى لكون القدرة عندهم متعلقة بالطرفين فان
الكسب يساوق الوقوع فاى طرف كان واقعا فهو المكسوب والقدرة الكاسبة
تساوق الكسب فكما لا كسب للطرف الغير الواقع كذلك لا قدرة عليه ولو تكلف متكلف
ان يجعل القدرة الكاسبة مشتركة بين الفعل والترك بمثل ما سبق من القدرة
الجامعة لشرايط الكسب التى من جملتها تاثير الفاعل المجبر فهى غير مشتركة و
الخالية منها مشتركة متعلقة بالطرفين امكن مثله في الجبر المحض فان فيه
حالة تجامع الطرفين بتاثير المجبر كالمرتعش فانه كلما خلق الله تعالى فيه الحركة ارتعش
وكلما لم يخلق لم يرتعش ودعوى الفرق تحكم على ان الاشاعرة مصرحون بان
القدرة التى تثبتونها مختصة بالواقع من الطرفين فالكلام ساقط عن

اصله

اصله قال على ان المدح والذم قد يكونان اه ان اراد به ان المدح والذم
بحسن الصورة والشكل واللون يكون باعتبار المحلية فذلك المدح والذم
عبارة عن الوصف بالجميل وبما يوافق الطبع والحس وليس الكلام في المدح والذم بهذا
المعنى فانه لا شبهة في عدم اشتراطه بالاختيار والقدرة بل المراد بالمدح هنا بالذم
ما يساوق اللوم والعتاب والتوبيخ وبالمدح ما يضاده من التحسين والانعام والاستزادة
والترغيب وان اراد به المدح والذم بحسن الاخلاق وقبحها فانه يلوم عليها فمن المعلوم
ان الاخلاق الحسنة والمذمومة يتناول جميع الغرايز التى يمكن المدح او الذم بها
فلا يبقى لها مصداق الا ان يرجع الى ما يجرى الاحتمال الاول من حسن الصورة
والهيئة وشبههما وقد عرفت ما فيه ثم ان الخلق والملكة ان لم يكن امرا اختياريا
حدوثا وبقاء فالكلام فيه كما في الاول فان اللوم عليه لا يتصور عليه ولا
التحسين والاستزادة نعم لو لم يكن صدور الافعال عنها اضطرارية توجه المدح
والذم بالمعنى المذكور على نفس تلك الافعال دون مباديها وان كان اختياريا
توجه المدح والذم على نفسها باعتبار انها مولدة عن افعال النفس وسيجى توجه
المدح والذم على الفعل المولد فظهر انه لا يمكن ان يوجد ويتحقق مثال يتوجه
المدح والذم بالمعنى الذى كلامنا فيه الى المحل من حيث انه محل الا بعد ان
يثبت قاعدة الكسب ومن المعلوم ان هذه العلاوة انما يراد بها تحقق مثال
يكون على هذه الصفة بدون ان يثبت محل النزاع والا فبعد ثبوت محل

النزاع يكون المدح والذم باعتبار المحلية ان كان المراد بالمحلية المقابلة للفاعلية
ما يحصل فى صورة الكسب الذى تقول به الاشاعرة ان كان المراد بهما الا يتحقق
فيها بل ما يختص المحل الذى لا يكون موجدا ولا كسبا والمراد بالفاعلية ما تعم
الكسب المصطلح لم يتحقق له مصداق لا قبل ثبوت محل النزاع ولا بعده قال
وان الثواب والعقاب لما كان فعل الله تعالى آه قد تقرر عند الاشاعرة وتكرر
فى هذا الكتاب ان عقاب من لا يستحق العقاب فى ظاهر النظر كمن لا اختيار له انما
يكون ظلما ووضعا للشئ فى غير موضعه وقبيحا بناء على الجليل من النظر ونشاء
من الالف بالعادات والا فالمالك للشئ الذى ابدعه واخترعه له ان يتصرف
فيه كيف يشاء ولا يرد عليه اعتراض ولا يسئل انه لم فعل ذلك وانت خبير بان
الكلام انما هو فى ان مثل عقاب المضطر قبيح عقلا وليس فى انه قبيح شرعا
اذ لم يرد نهى وما يجرى مجراه فى الشرع عن مثل هذا الفعل فى حقه تعالى وما عمو
بحيث يشمله ولا يتحصل له معنى ايض واذا كان الكلام فى قبحه عقلا فتخصيص نفى
قبحه عقلا بالمالك غير صحيح على قاعدة نفى التحسين والتقبيح اذ على تلك القاعدة
لا فرق بين المالك وغيره فى انه لا حرج عليه فى تصرف فى الاشياء سواء كان ملكه
او غير ملكه فكانهم بنوا هذا الجواب على التنزل وتسليم تحكيم العقل وفرض
تلك القاعدة ثم نعود الى عبارة الشرح فنقول قوله الثواب والعقاب لما كان فعل
الله تعالى لا فائدة فيه اصلا لان غير المالك ايض لو اثاب مجبورا او غير مستحق او

عاقبه كان ثوابه وعقابه من فعله فلم يكن فرق بين المالك الذى هو الله الخالق
للاشياء وغيره مع انهم يخصصون هذا الكلام به تعالى وان اراد ان ما يثيب ويعاقب
من فعله بمعنى انه خلقه واوجده لم يصح عطف الخبر عليه فان ما يثيب به ويعاقب
كالنار والحيات والعقارب ليس تصرفا فى حقه الا ان يتمحل ويقدر عند عطفه
مضاف فى المسند اليه فيكون المعنى ان ما يثيب به مما خلقه واوجده له وايضا
وايقاعه على غير المختار تصرف فيما هو حقه ولم يتوجه السؤال والاعتراض عليه
وح يتوجه انه على تقدير الحسن والقبح العقليين لا يكفى كون ما يثيب به ويعاقب ملكا
له بل يجب ان يكون المثاب والمعاقب ايض كذلك وهو لم يتعرض له فهذا الكلام قصور الا
ان يكون قوله وتصرفا فيما هو حقه من تتمة الخبر الاول وكالتفسير له بل هو اشارة
الى قيد آخر والمعنى ان ما يعاقب به لما كان من معلولاته ومخلوقاته ومع ذلك
التصرف فيه بايقاعه على المعاقب والمعذب بقرينة ان الكلام كان فى هذا النوع
من التصرف تصرف فى حقه وملكه وهو العبد المعاقب لم يتوجه السؤال ولم يكن
العقاب قبيحا وح ينطبق على المعنى المعهود فى هذا المقام لكنه مشتمل التعسف التام
وقد ظهر من هذا ان قوله فيما هو حقه ليس المراد به ما حقه ان يتصرف فيه كيف شاء
فان اخذ هذا المعنى موضوعا مسلما لا يحسن فى هذا المقام لانه المتنازع فيه
المجهول الذى يقصد الخصم افادته بالخبر وليس وراءه مقصد يراد افادته بل المراد
به انه مخلوقه ومعلوله لكن فى هذا التعبير ايهام وترويج للمطلوب ومخادعة

العقول الضعيفة فتامل ولا يخفى ان التمثيل بقوله لم خلق الله الاحراق عقيب مس
النار لا تنوير فيه للمقصود ولا تاييد بل هو فاسد من وجهين الاول انه مبنى على نفى افعال
الطبايع وانه بمجرد جرى العادة وهو مذهب مرغوب عنه ضعيف جدا وان اشتهر بين
المتكلمين وذهب اليه بعض اعاظم قدمائنا وليس هذا محل الكلام فيه الثانى ان خلق
الاحراق عقيب مس النار لا ضرر فيه على احد سيما غير من يستحقه ولا هو مما يتوهم فيه
القبح والظلم وذهب احد من القائلين بالقبح العقلى الى كونه ظلما وقبيحا فهذا التمثيل لا
يفيد شيئا الا ان يكون المقصود محض التصوير بشئ لا يتوجه عليه اعتراض ولا يكون
قبيحا ومن المعلوم انه يساوى التمثيل باكل البقول وترك الفضول ولا يخفى انه مما
تكرهه النفوس والعقول اذا تمهد هذا فنقول ان المالك الموجد له ان يفعل ما يشا
فى ملكه وليس عليه عتاب واعتراض من العقل ولا يتصور فى حقه الحرج الشرعى
فنفى الظلم والفحشاء عنه تعالى معناه انه لا حسن ولا قبح بالنسبة اليه تعالى شرعا وهو ظاهر
ولا عقلا اما مطلقا او فى حقه تعالى لانه المالك الذى لا يقبح منه شئ ولا يدخل فى
التصور شئ يتصف بكونه ظلما منه وقبيحا فهو لا يفعل الظلم والقبيح لا لانه يصدق على معلوم
انه ظلم مثلا والله تعالى يتركه بل لانه ليس فى المعلوم له فرد ومصداق فنفى الظلم و
القبيح عنه تعالى كنفى خلق شريك له واجب الوجود او خلق شئ موصوف بالنقيضين و
ايجاد فرد لهذين المفهومين وهو يتضمن احد امرين اما جعل شئ موصوفا به فردا له و
ثانيهما ايجاد ذلك الفرد وهو كما ترى فان الله تعالى نفى الافعال التى تحت القدرة عن نفسه

باضافة

باضافة الفعل المنفى اليه وما لا يكون تحت القدرة نفاه فى نفسه ولم يضف اليه
فعلا ينفيه عن نفسه كقوله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا ولم يكن له شريك فى
الملك ولم يكن له ولى من الذل وكبره تكبيرا ومما يدل على بطلانه قوله تعالى فى سورة
الانعام ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون فان هذا
الظلم ظلم العبد والمعنى انه تعالى لا يهلك القرى بسبب ظلم اهلها وهم غافلون لم ياتهم
رسول ولا بيان وذكر وهو يدل على ان الظلم يحصل من العبد ويسمى ظلما قبل بعثة
الرسل وانزال الكتب وهو باطل عند الاشاعرة وعند المعتزلة ايضا فى غير ما لا يستقل
العقل بقبحه وحمل الظلم على ما يكون ظلما بعد البعث والارسال بعيد جدا ولا
فايدة فيه او ظلمه تعالى والمعنى انه لا يهلك القرى ظالما لاهلها والحال انه لم ياتهما
رسل ولا تنبيه فهم غافلون وهذا يدل على ان اهلاكهم قبل انذارهم ظلم منه تعالى
فهو اما ظلم قبيح شرعا او ظلم قبيح عقلا والاول لا معنى له فى شانه تعالى ومع قطع النظر
عنه منفى اجماعا بل ضرورة فتعين ان يكون ظلما عقلا وحمله على انه شبيه
بالظلم الذى بين العباد وفى صورته ولهذا اسماه ظلما لا معنى له فان اشتراكه
معه فى الصورة مع عدم اشتراكه معه فى استحقاق الذم والمرجوحية لا يصحح تسميته
ظلما الا ترى ان تسمية القتل قصاصا او جهادا بالظلم غير صحيح ولو سماه احد به
لانكر عليه واستقبحه جميع اهل اللسان مع كمال المشابهة بينهما فكيف بهذين
الفعلين اللذين انما يشتركان فى ايقاع المكروه بجماعة كثيرة كاهل بلدة

وشبهها قبل اعلامهم وانذارهم وقامة الحجة على من يوقع به على انه كما يشبه يشبه
ايقاعه بواحد كايقاع صاحب موسى عم بالغلام مع انه ليس بظلم مطلقا بل قد
يكون عدلا كما في ايقاع صاحب موسى بالغلام ومنها قوله تعم من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها قضية للعدل وهم
لا يظلمون بنقص الثواب وزيادة العقاب هنا ظاهر بل نص في انه لو زيد في عقابه
كان ظلما ولو كان للمالك ان يتصرف في ملكه كيف شاء ولم يوصف بالظلم و
القبح لم يكن لوصف الزيادة في العقاب بالظلم وجه وارادة ما يشبه الظلم من
الظلم المنفي قد عرفت ما فيه وايضا فان الله تعم كثيرا ما يفعل بعباده ما لو فعله
غيره كان ظلما فانه تعم يسقمه ويسلط عليه انواع الامراض والافات والعاهات
والموت بالهدم والسقوط من شاهق وشدايد النزع ولو فعل غيره به مثل ذلك
كان ظلما فلا معنى لنفي ما يشبه الظلم عنه تعم ومنها قوله تعم وما كان ربك ليهلك
القرى بظلم واهلها مصلحون ولا يمكن حمل الظلم ههنا على ظلم اهل القرى لمنع
قوله تعم واهلها مصلحون منه وحمل الظلم على الشرك والاصلاح على ترك
التباغي والافساد حمل بعيد بل فاسد فان اطلاق الاصلاح على عدم جور بعضهم
على البعض واخذ بعضهم اموال البعض واتلاف النفوس والاموال وان قارنوا
الكفر والمعاصي غير صحيح ويدل عليه ايات فمن جملتها قوله تعم قد كانت تتلى
عليكم اياتي فكنتم على اعقابكم تنكصون مستكبرين به سامرا تهجرون قد علل

استحقاقهم العذاب وان لا يرحم جوارهم ولا يسمع استغاثتهم بانكار الايات
والاعراض عن استماع الحق وما اشبهه ولم يذكر بغي بعضهم على بعض بالنهب و
الجرح والسبي والقتل وما يجري مجراها ومن جملتها قوله تعم ولن يلدوا الا فاجرا
كفارا وهذه الاية وما قبلها تدلان على ان علة العذاب هو الكفر والفسق دون
خصوص عدوان بعضهم على بعض ومن جملتها قوله تعم فكذبوهما فكانوا
من المهلكين فرع الاهلاك على تكذيب موسى وهرون في التوحيد او جميع ما
جاء ابه ولم يذكر تناولهم بني اسرائيل بالقتل والذبح وشبههما ومن جملتها
قوله تعم قبل ذلك فاتبعنا بعضهم بعضا وجعلناهم احاديث وقوله قبل ذلك
فاخذتهم الصاعقة بالحق فجعلناهم غثاء لم يرتب الاهلاك الا على التكذيب
والاشراك وقد حكى تعم قبل ذلك قصة نوح وانه امرهم بالتوحيد فانكروه
ثم رتب عليه اهلاكهم وقال ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون والحال انه
لم يحك عنهم غير الشرك ظلما ومن جملتها قوله تعم واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها
ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا وقوله تعم وضرب الله مثلا قرية كانت
امنة مطمئنة الى قوله تعم فاخذهم العذاب وهم ظالمون وفي هاتين الايتين دليل ظاهر على
ان العذاب منوط بالكفر وتكذيب الرسول ولو استقريت ايات الكتاب وجدت ما يدل على بطلان
هذا التفسير لكتاب الله كثيرا فويل للذين يفترون على الله الكذب وقد سبق في اوايل هذا
المبحث منه ما يدل على بطلان القول بان المالك لا يقبح منه شيء من التصرفات
في ملكه الى هنا انتهى
م



بو كتاب صاحبنه اولسون مبارك
بحق صورته فوق نيادرك